T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEİSTİK EVRİMDE ANAKRONİZM SORUNU: CÂHIZ VE İBN MİSKEVEYH ÖRNEĞİ

Asım KAYA
2501190170

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL

İSTANBUL - 2022

ÖZ

TEİSTİK EVRİMDE ANAKRONİZM SORUNU: CÂHIZ VE İBN MİSKEVEYH ÖRNEĞİ

Asım KAYA

Evrim teorisi, din ve bilim ilişkisi bağlamında çağdaş din felsefesinin en önemli konularından biridir. Din ve bilim arasında uzlaşmacı bir zemin sağlamak için ileri sürülen teistik evrim düşüncesi farklı yaklaşımlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımlardan biri de teistik evrime tarihsel bir köken bulma arayışlarıdır. İslâm düşüncesi özelinde de Darwin'den önce yaşamış alimler tarafından evrim benzeri fikirlerin ileri sürüldüğü son 150 yıldır çeşitli yazarlarca dile getirilmiştir. Câhız ve İbn Miskeveyh de, görüşleri evrim teorisi ile irtibatlandırılan isimlerdendir. Bu çalışmamızda Câhız ve İbn Miskeveyh'in, modern bir kuram olan evrim teorisiyle ilişkilendirilen görüşlerini ele alacağız. Câhız, döneminin bilgi birikimine uygun bir şekilde kendisinden önce de bilinen "hibrit türleşme", "metamorfoz", "çevrenin fiziksel görünüm üzerindeki etkisi" gibi tabii olayların yanı sıra "mesh" gibi teolojik karakterdeki konuları da *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde dile getirmiştir. Onun bu aktarımları bazı açılardan evrim teorisiyle ilişkilendirilmiştir. Halbuki bahsi geçen konuların -modern döneme has biyolojik evrim teorisinin tanımı göz önüne alındığında- evrimsel bir mesele olarak değerlendirilmesi pek muhtemel görünmemektedir. Aynı şekilde İbn Miskeveyh'in de varlıkların mertebelerine ilişkin görüşleri -tıpkı Câhız'da da olduğu üzere- bazı yazarlarca fiziksel bir evrimsel süreç olarak yorumlanmıştır. Ancak bahsi geçen hiyerarşi, Orta çağ düşünce dünyasında etkin bir şekilde kullanılan ve kökenlerini Platon ve Aristo'da bulduğumuz büyük varlık zincirinin bir ifadesidir. Dolayısıyla nübüvveti ve vahyin keyfiyetini temellendirmek maksadıyla varlıkları, tekâmül eden nefsin idrak güçlerinden aldıkları paya göre hiyerarşik olarak bir sıradüzenine tabi tutan İbn Miskeveyh'in görüşlerini, evrimsel bir okumaya tabi tutmak anakronik bir okuma olacaktır. Bu çalışmamızda farklı perspektiflerden, ilgili iki alimin bağlam dışı bir okumaya tabi tutulmuş görüşlerini etraflı bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

Anahtar Kavramlar: Evrim Teorisi, Teistik Evrim, Büyük Varlık Zinciri, Anakronizm, Nefsin İdrak Güçleri, Mesh, Câhız, İbn Miskeveyh

ABSTRACT

THE PROBLEM OF ANACHRONISIM IN THE THEISTIC EVOLUTION: THE CASE OF AL- JĀḤIẒ AND IBN MISKAWAYH

Asım KAYA

One of the most important subjects of contemporary philosophy of religion is the theory of evolution. The idea of theistic evolution has been used to provide a basis for the reconciliation of religion and science. One of these approaches includes seeking a historical basis for theistic evolution. Specific to Islamic thought, the idea that Muslim scholars did, in fact, discussed ideas similar to Darwinian evolution before Darwin has been argued by some contemporary writers over the last 150 years. Al- Jāḥiẓ and Ibn Miskawayh are also two scholars whose ideas have been associated with evolution. In this work, we will put forward the argument that the ideas of Al- Jāḥiẓ and Ibn Miskawayh were out of context and anachronistically read into the theory of evolution. Al- Jāḥiẓ discussed some issues which were known before him, such as “hybrid speciation”, “metamorphosis”, and “environmental impacts on physical appearances” as well as “miskh” which is a theological concept in his famous book *Kitāb al-Ḥayawān* (The book of living). These issues are anachronistically associated with evolution theory. Given the definition of the biological evolution peculiar to the modern age, however, these issues cannot be understood as evolutionary cases. In the same way, Ibn Miskawayh’s opinions on the ranks of beings have been also interpreted by some writers as a physical evolutionary process just like in the case of Al- Jāḥiẓ. But the hierarchy in question is an expression of the great chain of being which was used effectively in the middle age thoughts and its roots are in Plato’s and Aristotle’s works. Therefore, it would be the anachronistic approach to read Ibn Miskawayh’s opinions, which are indeed put forward to make ground for prophecy by ordering the beings according to their receiving the capacity of the evolving soul, into biological evolution. In this work, we will examine both scholar’s opinions which are read into the evolutionary process in-depth review.

Key Words: The Theory of Evolution, Theistic Evolution, The Great Chain of Being, Anachronism, The Capacities of Soul, Miskh, Al- Jāḥiẓ, Ibn Miskawayh

ÖNSÖZ

Modern dönemde din ve bilim tartışmalarının en yoğun hissedildiği konunun evrim teorisi olduğunu söylersek eğer mübalağa etmiş sayılmayız. Öte yandan meseleye teizm perspektifinden bakacak olursak, evrim teorisini, ateizme teşne yapılması dolayısıyla dini gerekçelerle reddedenlerin yanı sıra onu Tanrı'nın yaratma yöntemi olarak görenlerin de ciddi bir çoğunluk oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, evrim teorisinin tarihsel bir izdüşümünü ortaya koymak ya da -özellikle İslam Dünyası'nda- teorinin halk indindeki olumsuz imajını silmek ve Tanrı'nın bir yaratma yöntemi olduğunu desteklemek babında sıklıkla dile getirilen bir argüman mevcuttur. Bu argümana göre filozoflardan, kelamcılardan, doğa bilimcilerinden ve mutasavvıflardan müteşekkil bir grup Müslüman alim, Darwin'den çok daha önce evrim teorisinden bahsetmiş veya teoriye benzer fikirler ileri sürmekle evrim teorisine katkı sağlamışlardır. İlk olarak batılı araştırmacılar tarafından ortaya atılan ilgili argümanın izini 19. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar sürmek mümkündür. Nitekim ilk defa 1874 yılında Amerikalı bilim tarihçisi William Draper tarafından ileri sürülen bu argüman, bahsi geçen tarihten bu yana gerek Müslüman gerekse Müslüman olmayan çeşitli yazarlarca da dile getirilmiştir. Biz bu çalışmamızda Câhız ve İbn Miskeveyh özelinde, Darwin'den önce yaşayan Müslüman alimlerin farklı bağlamlarda dile getirmiş oldukları fikirlerin evrim teorisine hamledilmek suretiyle, anakronik bir okumaya tabi tutulduğu tezini savunacak ve bahsi geçen iki Müslüman alimin eserlerinden hareketle konunun nasıl anlaşılabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

Üç bölümden oluşan çalışmamızın giriş kısmında, Müslüman alimlerde evrim teorisi veya teoriye benzer fikirlerin bulunduğuna dair görüşlerin tarihsel arka planını serdetmeye çalışacağız. Bu bağlamda konuyla ilgili 1874-1950 yılları arasında[*] gerek Müslüman gerekse gayr-ı müslim yazarlarca ileri sürülen görüşleri aktaracağız. Dolayısıyla bu açıdan çalışmamız aynı zamanda bir literatür çalışması olma özelliğini hâizdir. Birinci bölümde, bahsi geçen anakronik okumanın daha iyi anlaşılabilmesi için önemli olduğunu düşündüğümüz bazı önemli kavramlara değineceğiz. Bu noktada *Biyolojik Evrim*, *Yaratılışçılık*, *Teistik Evrim* ve *Büyük Varlık Zinciri* alt başlıklarından

---

[*] Bkz: 49 nolu dipnot.

müteşekkil kavramsal çerçeveyi, ikinci ve üçüncü bölümdeki değerlendirmelerimizin daha net bir surette anlaşılması adına detaylı bir incelemeye tabi tutacağız.

İkinci bölümde ise Mutezili alim Câhız'ın *el-Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde aktardığı "mesh", "hibrit türleşme", "metamorfoz" ve "çevrenin canlıların fiziki görünümü üzerindeki etkisi"ne ilişkin fikirleri, evrim teorisiyle ilişkilendiren beş farklı yazarın görüşleri[**] çerçevesinde yorumlayacağız. Akabinde ise birinci bölümde serdettiğimiz *biyolojik evrim* kavramı bağlamında ilgili yorumların ne denli tutarlı ve ilgili eserden çıkarsanabilir olacağını etraflı bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

Çalışmanın son bölümünü oluşturan üçüncü bölümde ise örnek olarak seçtiğimiz bir diğer isim olan İbn Miskeveyh'in, *el-Fevzü'l-Asğar* ve *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserlerinde geçen ve evrim teorisiyle irtibatlandırılan görüşlerini ele alacağız. Bu bölümde de ilk olarak yine beş farklı yazarın konuyla ilgili yorumlarını serdedecek[***] akabinde ise birinci bölümde detaylı bir şekilde açıkladığımız *büyük varlık zinciri* kavramı çerçevesinde bahsi geçen irtibatlandırmanın ne ölçüde tutarlı ve mezkûr eserlerden çıkarsanabilir olacağını detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda çalışma boyunca çeşitli zorlukların üstesinden gelmemde desteğini esirgemeyen pek çok kıymetli isim mevcuttur ki onları da burada anmadan geçemeyeceğim. En başta tecrübelerinden her daim istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL'a, değerli katkıları ve yönlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU ve Prof. Dr. Ömer TÜRKER'e, öte yandan özellikle literatürde karşıma çıkan Almanca, İspanyolca ve Urduca gibi metinleri çözümleme de desteklerini esirgemeyen Muhammed Ali ARSLAN, Muhammed Abdülhalik FAKİR ve Tasavvur ABBAS'a, tezimi baştan sona okuyup kıymetli görüşlerini esirgemeyen değerli dostlarım Faruk Emin ÖNÜGÖREN ve Sabri FISTIKÇI'ya ve son olarak her daim desteklerini arkamda hissettiğim kıymetli aileme de teşekkürü borç bilirim.

Asım KAYA
TOKAT – 2022

[**] Bkz.: 172 nolu dipnot.
[***] Bkz.: 262 nolu dipnot.

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN MİSKEVEYH VE "EVRİM TEORİSİ"

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

akt. : Aktaran

a.y. : Aynı yer

bkz. : Bakınız

bs. : Baskı

c. : Cilt

çev. : Çeviren

çev. gir. : Çevirenin girişi

der. : Derleyen

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

karş. **:** Karşılaştırınız

no. : Numara

s. : Sayfa

t.s. : Tarih yok

v.d. : Ve diğerleri

GİRİŞ

Varlık aleminde algılamanın yanında algıladığını kavrama, düşünme ve düşünceleri üzerinde yeni açılımlar sergileyebilme özelliklerini de hâiz olması cihetiyle diğer canlılardan ayrılan ve onlardan farklılık gösteren insanoğlu, varlığının nedeni veya nedenlerini hep merak etmiş ve bu nedenleri anlama yolunda tarih boyunca birbirinden çok farklı açıklamalar ortaya koymaya çalışmıştır. Varlığı doğa içinde kalarak anlamaya çalışmanın felsefi anlamda ilk nüveleri, takip edilebilir bir şekilde ilk defa Antik Yunanda ortaya çıkmış ve aydınlanma dönemi sonrası daha somut ve anlaşılabilir bir zeminde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Doğaüstü bir gücün/güçlerin bulunduğu ve varlığa mevcut formunu kazandırdığı düşüncesi belki de insanoğlu var olduğu andan itibaren zihin dünyamızda yer edinen bir olguydu. Yazı vasıtasıyla düşüncelerinin izlerini takip edebildiğimiz ve hakkında bilgi edinebildiğimiz en eski medeniyet olan Sümerlerden itibaren, çeşitli inanç ve akidelerde bulunan, tüm çeşitliliğiyle canlılığı yoktan yaratan doğaüstü bir varlık fikri düşünce tarihinde binlerce yıl hâkim paradigma olarak kalmıştır. Kutsal kitaplarda ise -aralarındaki farklı nüanslarla beraber- hâkim olan düşünce insanın atası olan Hz. Adem'in diğer türlerden bağımsız topraktan tek seferde özel olarak yaratıldığı şeklindedir. Daha sonra bu özel yaratılışı tüm türlere teşmil eden ve türlerin birbirinden ayrı, bağımsız ve tek seferde yaratıldığı tezini işleyen yaratılış doktrini, din ve bilim tartışmaları bağlamında ele alınan tartışmaların cereyan ettiği en hararetli alanlardan biri olmuştur.

Din ve bilim ilişkisinin belli dönemlerde giderek daha da gerginleşen bir bağlamda tartışılması özellikle empirik düzeyde edindiğimiz bilgilerin, esasında Tanrı'ya ihtiyaç bırakmayacak derecede somut ve açıklayıcı olduğu ve her şeyin doğa içerisinde kalınarak da açıklanabileceği düşüncesinden ileri gelmektedir. Bu yaklaşımın en belirgin şekilde kendini gösterdiği noktalardan biri de şüphesiz evrim teorisidir. Metodu gereği tabiat dışı bir alana atıf yapılmaksızın doğayı ele alıp açıklamayı öngören modern bilimsel paradigma dahilinde işleyen, doğal seleksiyon ve mutasyon gibi birtakım mekanizmalar aracılığıyla nesiller boyunca organizma gruplarındaki kalıtımsal değişim sonucu ortaya

çıkan türleşme[1] durumunu ifade eden evrim teorisi, canlıların varlığı ve çeşitliliğini tabiatüstü bir nedene atfetmeksizin tamamen doğal süreçlerle açıklayan devrim niteliğinde bir teoriydi. Bir bütün olarak -canlıların değişim ve çeşitliliğine yönelik sistematik bir teori ile- türlerdeki değişim olgusu, ilk defa 1859 yılında *On The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Kökeni ya da Yaşam Mücadelesinde Avantajlı Irkların Korunması Üzerine) adlı eseri ile Darwin tarafından ortaya konulmuş ve o zamandan beri bilimsel felsefi ve teolojik birçok tartışmanın odak noktası haline gelmiştir.[2]

Her ne kadar evrim teorisi ortaya çıktığı andan itibaren Tanrı'ya ihtiyaç bırakmayacağı iddiasından dolayı ateizme teşne yapılmışsa da bunun sebebi evrim teorisinin ateizmi zorunlu olarak gerektirmesinde değil esasında din ve bilim ilişkisinde çoğunlukla yapılan yüzeysel değerlendirmelerin aynıyla evrim teorisinde de işletildiği gerçeğinde aranmalıdır. Zira başta teoriyi ortaya atan Darwin'in bizatihi kendisi olmak üzere daha ortaya çıktığı andan itibaren teori hakkında olumlu veya olumsuz düşünen birçok kişi teknik olarak evrimin ateizmi zorunlu kılmayacağını söylemişlerdir. Evrim teorisinin imkân düzeyinde dahi teizmle hiçbir surette bağdaşamayacağı şeklindeki düşüncenin arka planında, daha çok ateizmin ideolojik boyutta bir savunma refleksiyle ele alınması ve bilimin bu refleksin temellendirilmesine yönelik bir araç olarak kullanılması yatmaktadır. Şüphesiz evrim teorisinin bu türden bir araçsallaştırmaya malzeme yapılmasının temel sebebi, teorinin varlığın kökeni ve çeşitliliğine yönelik birtakım evrensel sorulara, belli açılardan doğaüstüne atıf yapmadan cevap verebilme gücüne sahip olmasında aranmalıdır.

Ancak gerek doğa içerisinde kalarak varlığı açıklamanın zorunlu olarak teistik bakış açısını yadsımayacağı gerçeği gerekse bizatihi teorinin açıklama gücünün temel

---

[1] Douglas J. Futuyma, Mark Kirkpatrick, **Evolution**, 4. bs., Sunderland, Massachusetts, Sinauer Associates, Inc., 2017, s. 7.

[2] Bkz.: Charles Darwin, **On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life**, London, Printed by W. Clowes and Sons, 1859. Biz bundan sonraki süreçte Darwin'in bahsi geçen eserine atıf yapacağımız zaman, ilgili eserin Onur Ünalan tarafından Türkçe'ye *Türlerin Kökeni* ismiyle çevrilen tercümesini kullanacağız (bkz.: Charles Darwin, **Türlerin Kökeni**, çev. Öner Ünalan, 2. bs., Ankara, Onur Yayınları, 1976.).

birtakım varsayımlara dayanması ve bazı açılardan tatmin edici cevaplar sağlayamaması, onun teistik bir çerçeve içerisinde yorumunu mümkün kılmış hatta bazı açılardan böyle bir yaklaşımı cazip bir hale getirmiştir.

İçeriği itibariyle farklı anlayışlara elverişli ve birbirinden bağımsız dini ve teolojik sistemler içerisinde çeşitli yorumlara müsait olmasından dolayı tek tip bir teistik evrimden bahsedilemese de en genel tanımıyla teistik evrimi, *biyolojik evrim teorisinin Tanrı'nın varlığıyla herhangi bir çelişki arz etmeyeceğini ifade eden tutum* olarak tanımlayabiliriz. Bu bakımdan "evrim teorisinin ortağı olan Alfred Russel Wallace (1823-1913) ve Darwin'in arkadaşlarından olan Amerikan botanikçi Asa Gray (1810-1888) açıkça bir teistik evrim fikrine sahiptiler. Çağdaş dönemde bu çizginin, mikrobiyolog Richard G. Colling, Genetikçi Francis Collins, jeolog Keith B. Miller, biyokimyacı ve teolog Alister McGrath, fizikçi John Polkinghorne vb. isimlerce devam ettirildiği" söylenebilir.[3]

Bilimsel verilerden felsefi değerlendirmelerden ve hatta kutsal kitaplardan hareketle evrim teorisinin teistik yorumunu desteklemeye matuf çalışmalar teorinin bizzat kendisiyle aynı uzunlukta bir geçmişe sahip olsa da yoğun olarak özellikle son birkaç on yılda ivme kazanması konunun az ama hızlı büyüyen bir ilgiye mazhar olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda yapılan temellendirmelerden biri de genelde evrim teorisine özelde ise teistik evrim teorisine tarihsel anlamda bir zemin arama çabasıdır. Başka bir deyişle, teorinin farklı açılardan aslında çok daha erken tarihlere, 2500 yıl öncesine kadar gittiği düşüncesidir. Mesela Darwin, *Türler'in Kökeni*'nde başlangıç olarak şu konuyu seçmiştir: "Türlerin kökeni konusundaki görüşlerin, bu kitabın ilk baskısına kadarki kısa tarihi".[4] Darwin bu başlık altında Aristo'nun, dişlerin oluşumu üzerine doğal seçilim ilkesini çağrıştıran ifadelerine dikkat çekmekte ancak onun bu ifadelerinde her ne kadar bir ima var gibi görünse de aslında doğal seçilimin kavranılmasından çok uzak olduğunu söylemektedir. Aynı başlık altında kendisinden önceki değişim teorilerini bilimsel anlamda dile getiren -mesela Lamarck gibi- kişilerin düşüncelerini serdeden Darwin'in, Aristo'nun ifadelerini bir andırma, ima olarak niteleyip bilimsel bir hüviyette

---

[3] Recep Alpyağıl, "Çağdaş Din Felsefesinde Teistik Evrim, Giriş", **Evrim ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 473.
[4] Charles Darwin, **Türlerin Kökeni**, çev. Öner Ünalan, 2. bs., Ankara, Onur Yayınları, 1976, s. 9.

görmemesinden hareketle onun, konunun tarihi boyutunu titizlikle ele aldığı ve tarihteki birtakım görüşleri, evrim düşüncesinin kökeni olarak nitelemek için yeterli özelliklere sahip görmediği anlamını çıkarabiliriz.

Evrimi gerek mekanizmaları gerekse işlevi bakımından tarihsel bir zeminde temellendirme girişimi sadece Darwin'le sınırlı değildi. Bu çalışmanın da ana konusunu teşkil eden ve Antik çağlardan Orta çağ İslam düşüncesine oradan da Darwin öncesi modern döneme değin evrimin kendisi veya mekanizmalarına ilişkin birtakım izahların zaten mevcut olduğu düşüncesi, gerek Müslüman düşünürler gerekse de Batılı Oryantalistler tarafından sıklıkla dile getirilen bir iddiadır. Bu iddiaya göre özellikle Orta çağ İslam Dünyasında felsefe, doğa bilimleri ve tasavvuf geleneklerine mensup birtakım alimler, ya genel olarak evrim benzeri bir sistem ortaya koymuş ya da evrim teorisinin temel mekanizmalarından Darwin'den önce bahsetmişlerdir. Hatta öyle ki bazı yönlerden evrim teorisine dair Darwin ve Lamarck'tan çok daha bilimsel ve tutarlı bir sistem ortaya koymuşlardır.[5] Mezkûr yaklaşımların ortak noktasının, ekseriyetle farklı bağlamlarda veya felsefi sistemler içerisinde ifade edilen anlamların göz ardı edilmesi ya da dönemin bilgi birikimi ve sınırlı imkânları dahilinde yapılan olağan ve bilindik gözlemlerin, anakronik bir şekilde modern kavram ve teorilerle eşitlendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz.[6]

İnsan yapısı gereği inandığı ya da savunduğu şeyi tarihsel olarak da destekleme yoluyla bir motivasyona sahip olmak ister. Bundan dolayıdır ki evrim özelinde bahsi geçen tarihsel olarak temellendirme güdüsü kısmen bu motivasyonun bir tezahürüdür. Özellikle modernleşmeyle birlikte İslam coğrafyasında hâkim olan geri kalmışlık sendromuna sebep olarak, "bilimin bu coğrafyada ciddiye alınmadığı ve terkedildiği" düşüncesi neden olarak gösterilmiş ve bu geri kalmışlık sendromunun ancak mevcut atalet

---

[5] Mehmet Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, 1. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, s. 11.

[6] Bu meselenin detaylarını ilgili bölümlere havale edip şunu da belirtmemiz gerekir ki evrim teorisinin doğruluğu veya yanlışlığının onun tarihsel olarak temellendirilip temellendirilememesiyle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Yani tarihsel olarak evrim benzeri birtakım düşüncelerin olmaması evrimi zorunlu olarak yanlışlamayacağı gibi tarihsel olarak birtakım temellere sahip olması da zorunlu olarak onu doğrulamaz. Bu durum daha çok bilim ve bazı yönlerden felsefenin ilgi alanına girer ki bu çalışmanın kapsamı dışında kalan bir mevzudur.

halinden kurtulup bilimin ışığında tekrar yürümekle atlatılabileceği fikirleri yeşermiştir. Modernleşme dönemi dediğimiz serencam esasında başat fikir olarak bu düşünce temelinde gerçekleşmiştir. Bahsi geçen durum evrim özelinde de aynı serencamı yaşamıştır. Evrim teorisinin halk tabanındaki olumsuz imajını silmek[7] ya da teorinin teistik yorumunu İslam Düşünce Tarihi temelinde desteklemek gibi birtakım sâiklerle esasında "evrim teorisinin çeşitli açılardan Darwin'den çok daha önce Müslüman düşünürler tarafından dile getirildiği hatta bu fikirlerin bazı yönlerden Darwin ve Lamarck'ın teorilerinden çok daha sistematik, bilimsel ve tutarlı olduğu[8] ve Darwin'in evrim düşüncesini diğer evrim teorileri temelinde büyük oranda Câhız gibi düşünürlerden aldığı" şeklinde fikirler[9] ortaya atılmış ve bu konuda çalışmalar yayınlanmıştır.

Bu bağlamda Câhız ve İbn Miskeveyh özelinde bu çalışmanın da ana temasını oluşturan *teistik evrimin tarihsel kökeni* meselesinin, İslam düşüncesindeki yerine detay vermeksizin değinen ilk kişi Amerikalı Filozof ve bilim insanı John William Draper'dir.

---

[7] Aamina H. Malik, Janine M. Ziermann, Rui Diogo, "An Untold Story in Biology: The Historical Continuity of Evolutionary Ideas of Muslim Scholars from the 8th Century to Darwin's Time", **Journal of Biological Education**, C. 52, No: 1, 2018, s. 1. Evrim teorisine tarihsel açıdan bir köken bulma düşüncesinin *tek nedeni*, evrimin özellikle halk tabanın da oluşturduğu olumsuz imajı silmek değildir elbette. Tamamen bilimsel gerekçelerle teorinin tarihsel bir izdüşümünü ortaya koymak da bahsi geçen köken arayışlarının nedenlerinden birisidir. Bununla birlikte tarihsel süreçte, teoriye halk indinde olumlu bir imaj kazandırmak da en az bilimsel kaygılar kadar belirleyici bir gerekçe olmuştur. Üstelik bu duruma sadece Müslümanlar değil Hristiyanlar açısından da sıklıkla denk gelmekteyiz. Nitekim "Hristiyan din adamlarının Darwin'den önce evrim teorisinden bahsettikleri" şeklindeki düşüncelere çok daha erken dönemlerde rastlayabiliyoruz. Mesela Hristiyan bir Arap olan Emin Ebû Hatır, 1913 yılında *el-Muktataf* dergisinde kaleme aldığı yazısında, Aziz Augustinus'un Kutsal Kitab'ın Tekvin babına yazdığı şerhteki birtakım ifadelerini evrim ve doğal seleksiyonla ilişkilendirerek onun, Darwin'in fikirlerine benzer düşüncelerden bahsettiğini ileri sürmüştür (bkz.: Emin Ebû Hatır, "El-Kıddis Agustinus ve Nâmusu'n-Nüşûi ve't-Tahhavuli", **el-Muktataf**, C. 43, No: 2, 1913, s. 163, 168.). Öte yandan varlıkları en alçaktan en mükemmele değin yükselen bir hiyerarşik düzlemde ele alan antik dönem kilise babalarından Gregory of Nyssa'nın ilgili hiyerarşisi de bazı çağdaş Hristiyanlar açısından evrim teorisi ve yaratılış düşüncesi arasında bir zemin sağlamak için evrim teorisiyle ilişkilendirilmiş ve Gregory of Nyssa evrimci bir profille resmedilmiştir (bkz.: Dmitry Biriukov, "'The Ascent of Nature from the Lower to the Perfect' : A Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in 'De Opificio Hominis' 8 by Gregory of Nyssa", **Scrinium**, C. 11, No: 1, 2015, s. 198.). -Bir önceki dipnotta da (bkz.: 6 nolu dipnot) belirttiğimiz üzere- her ne kadar evrim teorisinin tarihsel olarak bir temelinin bulunup bulunmaması onun bilimsel bir teori olarak tartışılmasını burhanî açıdan olumlu veya olumsuz bir şekilde etkilemese de özellikle "otoriteye başvurma" anlamında sıklıkla kullanılan bir argüman olması dikkate değer bir noktadır.

[8] Mehmet Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, s. 11.

[9] Mehmet Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", çev. Mehmet Vural, **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. X, No: 1, 2012, s. 7.

Draper, İlk neşrini 1874 yılında yaptığı *History of the Conflict Between Religion and Science* (Din ve Bilim Arasındaki Çatışmanın Tarihi) adlı eserinde şöyle demektedir:

> Bazen kendi zamanımızda çıktığı için övündüğümüz fikirlerle karşılaştığımızda şaşırmamamız gerekir. Zira bizim modern dönemde sahip olduğumuz evrim ve gelişim doktrini Müslümanların medreselerinde öğretilmişti. Hatta onlar bunu inorganik maddelere ve minerallere teşmil etmek suretiyle bizden çok daha ileriye taşımışlardır.[10]

Teoriyi sistematik haliyle öne süren Darwin'in 1859 yılında neşrettiği *Türlerin Kökeni* adlı eserinden 15 yıl gibi nispeten kısa bir süre sonra Müslümanların evrim teorisinden bahsettikleri düşüncesi sadece Draper'le sınırlı kalmamış, 1874'ten itibaren farklı yazarlarca da dile getirilmiştir. Draper'in isim vermeksizin sadece evrim düşüncesinin Müslümanlar'ın medreselerinde okutulduğunu belirtmesine mukâbil ilk defa Müslüman filozoflardan bahsederek onlarda evrim düşüncesi bulunduğu fikrini dile getiren kişi Alman Oryantalist Friedrich Dietirici'dir. O 1878 yılında yayınladığı *Der Darwinismus im Zehnten und Neunzehnten Jahrhundert* (Onuncu ve On Birinci Yüzyılda Darwinizm) adlı eserinde daha önce neredeyse ilk kez eserlerinin tam tercümesini yaptığı İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri ile Darwin'in evrim fikri arasında benzerlik olduğuna dikkat çekmiştir.[11]

Öte yandan evrim teorisinin Darwin'den önceki tarihinin müstakil olarak ele alındığı çalışmalar 19. yüzyılın son çeyreğine kadar götürülebilir. Daha çok Batı'da yapılan ve doğu mitleri veya Antik Yunan'dan başlayıp günümüze kadarki evrim/gelişim doktrinlerini inceleyen bu tür çalışmaların bazılarında, Müslüman filozofların görüşlerine de yer verilmiştir. Mesela bunlardan biri 1884 yılında Carl Güttler'in, Alman doğa bilimcisi Lorenz Oken'in doğa bilim anlayışını incelemek maksadıyla kaleme aldığı *Lorenz Oken und sein Verhältnis Zur Modernen Entwicklungslehre* (Lorenz Oken ve Modern Evrim Teorisine Katkısı) adlı eseridir. Güttler, bu eserinde Lorenz Oken'in

---

[10] John William Draper, **History of the Conflict Between Religion and Science**, New York, D. Appleton and Company, 1875, s. 118.

[11] A. M. Celal Şengör, **Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi**, İstanbul, İTÜ Yayınevi, 2004, s. 47. Ayrıca bkz.: Abdurrahman Bedevî, **Mevsûatü'l-Müsteşrikîn**, 3. bs., Beyrut, Dârü'l-İlmi lil'l-Melâyîn, 1993, s. 267.

görüşlerini özellikle modern dönemdeki evrim/gelişim doktrini çerçevesinde değerlendirmiş ve bu eserin *Allgemeiner Ueberblick über die Geschichte der Entwickelungslehre* (Evrim Teorisinin Tarihine Genel Bir Bakış) başlıklı ilk bölümünü evrim teorisinin genel tarihine ayırmıştır. Burada Antik Yunan öncesi doğu mitlerinden başlayıp Oken'in yaşadığı döneme kadar, evrim/gelişim fikirlerinden bahseden isimleri serdeden[12] Güttler, bu isimler arasında iki Müslüman filozoftan da bahsetmektedir. Bunlardan ilki Avempace (*İbn Bacce*) diğeri ise Abubacer'dir (*İbn Tufeyl*). Güttler, İbn Bacce'nin organik ve inorganik dünyalar arasında güçlü bir irtibat kurduğunu belirtmektedir. Buna göre İbn Bacce, ruhun çeşitli aşamalardan geçerek gelişmesini ele almış ve insanlar, hayvanlar, bitkiler ve mineraller arasında güçlü ve bütüncül bir birlik oluşturan bir bağ kurmuştur.[13] Güttler'in ismini zikrettiği bir diğer İslam filozofu ise İbn Tufeyl'dir. Buna göre İbn Tufeyl "doğa adamı" ismini verdiği (*Naturmenschen*) bir insanın var oluşundan bahsetmektedir. Bu doğa-adam, anne ve babasız bir şekilde su ve çamurdan tamamen kendiliğinden (*Generatio aequivoca*) dünyaya gelmiş ve çevresinde herhangi bir akıllı varlık olmaksızın hiçbir eğitim almadan tamamen kişisel çabasıyla dış dünyayı gözetleyerek kendi gözlemleri sonucu dünyanın ve Tanrı'nın bilgisine erişmiştir.[14] Görünen o ki Güttler; maden, bitki, hayvan ve insan arasında irtibat kuran İbn Bacce'yi evrimsel şemaya benzerlik gösteren ifadeler kullandığı için, İbn Tufeyl'i ise o dönemin yaygın bir şekilde tartışılan abiyogenez (*cansız varlıklardan canlı varlıkların kendiliğinden meydana gelmesi*) meselesini çağrıştıran ifadeler kullanmasından dolayı evrim teorisinin tarihini serdettiği başlık altında zikretmiştir.[15]

1894 yılında yayınladığı *From the Greeks to Darwin an Outline of the Development of the Evolution Idea* (Yunanlılardan Darwin'e Anahatlarıyla Evrim Fikrinin Gelişimi) adlı eseriyle Amerikalı paleontolog Henry Fairfield Osborn da birçok ismi

---

[12] Carl Güttler, **Lorenz Oken und sein Verhältnis Zur Modernen Entwicklungslehre**, Leipzig, Verlag von E. Bidder, 1884, s. 1-22.
[13] Güttler, **a.g.e.**, s. 12.
[14] Güttler, **a.g.e.**, s. 13.
[15] İbn Tufeyl'in ilgili görüşleri hakkında yapılmış bir değerlendirme için bkz.: Ekrem Demirli, "Evrime Köken Aramak: Müslüman Filozoflarda Evrim Fikri Bulunabilir mi?", **Fikriyat**, (Çevrimiçi) https://bit.ly/3vyL1ls 20.01.2020.

evrim teorisinden bahseden kişiler arasında zikretmiştir. İslam filozoflarından da bahseden Osborne bu konuda kaynak olarak Güttler'in eserini kullanmıştır. İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in görüşlerini Güttler'den alıntı yaparak aktaran Osborne,[16] Güttler'in zikrettiği bu isimlere ek olarak İbn Sînâ'dan da bahsetmektedir. Draper'in İbn Sînâ'nın dağların oluşumu ve fosiller hakkındaki görüşünü aktardıktan sonra Osborne, İbn Sînâ'nın sadece jeolojik değişimlerden değil yaşamın aşamalı olarak gelişmesinden de bahsettiğini ileri sürmektedir.[17]

Yine aynı şekilde İngiliz yazar ve Antropolog Edward Clodd, 1897 yılında kaleme aldığı *Pioneers of Evolution from Thales to Huxley* (Thales'ten Huxley'e Evrimin Öncüleri) isimli eserinde Osborne'u tekrar ederek İbn Sînâ'nın dağların oluşumu ve fosiller hakkındaki görüşlerinden hareketle onu da evrimin öncüleri arasında saymıştır.[18]

Öte yandan 1898'de "Brothers of Sincerity" adıyla yayınladığı makalesinde Thomas Adamson, İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini incelemiş ve onların, varlığın minerallerden başlayarak bitki hayvan ve insan aşamalarından geçip daha sonra ay-üstü alemde melek mertebesine oradan da Tanrıyla birleşmeye (*union with God*) varan hiyerarşik bir silsile düşüncesine sahip olduklarını belirtmiştir. Adamson, *Arap evrim doktrini* olarak adlandırdığı bu düşüncenin doğal seleksiyon haricinde neredeyse Darwin'in düşüncesiyle ayırt edilemez bir surette aynı olduğunu[19] ve onların tam bir evrimci olup daha önce kimsenin yapamadığı kadar süreci tahmin ettiklerini ileri sürmüştür.[20]

Ancak Dieterici ve Adamson'un, "İhvân-ı Safâ'da Darwinci anlamda bir evrim düşüncesi bulunduğu" şeklindeki fikirleri daha kendi dönemlerine yakın tarihlerde çeşitli tenkitlerle karşılaşmıştır. Mesela T.J. De Boer, 1901 yılında kaleme aldığı *History of Philosophy in Islam* adlı eserinde İhvân-ı Safâ'nın düşüncelerinin, modern anlamda bir

---

[16] Henry Fairfiled Osborne, **From the Greeks to Darwin an Outline of the Development of the Evolution Idea**, New York, The Macmillan Company, 1894, s. 77-78.
[17] Osborne, **a.g.e.**, s. 76.
[18] Edward Clodd, **Pioneers of Evolution from Thales to Huxley**, New York, D. Appleton and Company, 1897, s. 102.
[19] Thomas Adamson, "The Brothers of Sincerity", **International Journal of Ethics**, C. 8, No: 4, 1898, s. 448.
[20] Adamson, **a.g.e.**, s. 442.

biyolojik evrim teorisi olarak anlaşılmasının çok güç olduğunu vurgulayarak bu durumun bedensel maddi bir süreç değil ruhi içsel bir süreç olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

> Onlar (*İhvân-ı Safâ*) 20. Yüzyılın Darwincileri gibi görülmüştü ancak hiçbir benzetme bu kadar yakışıksız olamazdı. Doğanın çeşitli alanları Ansiklopediye (*Resâil-i İhvan-ı Safâ*) göre aşağıdan yukarıya doğru yükselen ve birbiriyle ilişkili bir silsile olarak işlemektedir. Ancak bu ilişki bedensel bir yapı olarak değil içsel bir form ya da ruhsal bir öz olarak düşünülmüştür. Bu form, içsel bir oluşum kanunuyla ya da dışsal nedenlerden dolayı değil yıldızların etkisi ya da kişinin teorik ve pratik davranışları doğrultusunda düşük olandan yüksek olana doğru mistik anlamda inip çıkmaktadır. Modern anlamıyla tarihsel bir evrim fikri İhvân-ı Safâ'nın düşüncesinden çok uzaktır. Mesela onlar bedensel benzerliğin sıralamada daha uygun olmasına rağmen açık bir şekilde atın ve filin insana bir maymundan daha çok benzediğini belirtmişlerdir. Aslında bedensel benzerlik onların sisteminde ikincil öneme sahiptir, bedenin ölümü ruhun doğumu olarak görülür.[21]

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Boer, İhvân-ı Safâ'nın görüşlerinden Dietrici ya da Adamson'ın ileri sürdüğü üzere, biyolojik anlamda Darwinci bir evrim anlamının çıkamayacağını, onların maddi değil manevi bir tekâmülden bahsettiklerini ileri sürmüş ve bunun gerekçesini de insana yakın hayvanlar bağlamında maymunun değil zekâ gibi daha soyut özelliklerin baz alınarak fil ve papağan gibi hayvanların örnek gösterilmesi olarak belirtmiştir.

Alman bilim tarihçisi Von Eilhard Wiedemann, 1915'te kaleme aldığı *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* (Doğa Bilimi Tarihine Katkılar) adlı yazısında ve George Sarton, 1927 yılında kaleme aldığı *Introduction to The History of Science* (Bilim Tarihine Giriş) adlı eserinde Câhız'da evrim benzeri düşünceler olduğunu ileri sürmüş, Conway Zirkle ise "Natural Selection Before the 'Origin of Species'" (Türlerin Kökeni'nden Önce Doğal Seleksiyon) isimli makalesinde Câhız ve İbn Sînâ gibi isimleri Darwin'in öncüleri arasında zikretmiştir. Biz Wiedemann ve Zirkle'in ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde ikinci bölümde inceleyeceğiz.

---

[21] T.J. De Boer, **The History of Philosophy in Islam**, çev. Edward R. Jones B.D., London, Luzac & Co. Ltd, 1903, s. 91-92. (Parantez içindeki ifade bize aittir.)

Son olarak Rus yazar T. I. Rainow 1943 yılında kaleme aldığı *Wielikije Uczenyje Usbecistane (IX-XI bb)* (*Özbekistan'ın Büyük Alimleri [9-11. yy]*) adlı eserinde Birûnî'nin, evrim teorisini 800 yıl önceden öngördüğüne dair şu ifadeleri zikretmektedir:

> …Böylece Birûnî'nin görüşlerini modern bir dille şu şekilde açıklayabiliriz: Doğa en yeterli ve ortama en iyi uyum sağlayan canlıları, doğal seleksiyon aracılığıyla seçerek, bu duruma uyum sağlayamayan diğer canlıları ise eleyerek işler. Bu açıdan o tıpkı çiftçilerin uyguladığı (*yapay seçilim*) yöntemi ile ilerler. Dolayısıyla görmekteyiz ki Darwin'in yaşam mücadelesi ve en uygun olanın hayatta kalması aracılığıyla işleyen muhteşem doğal seleksiyon fikrine, ondan 800 yıl önce yaşamış Birûnî tarafından neredeyse ulaşılmıştır. Birûnî'nin teoriyi sadece anahatlarıyla ele aldığı doğrudur ancak ulaştığı genel anlam ve bu anlama ulaşmak için kullandığı yöntem Darwin'inki ile aynıydı. Öyle ki -bildiğimiz üzere- Darwin, hayvan üreticilerinin uyguladığı yapay seçilim metotlarını gözlemek suretiyle doğal seleksiyonu keşfetmişti.[22]

Öte yandan "İslam alimlerinde evrim benzeri düşüncelerin bulunduğuna" dair fikirler daha 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinden, yani teorinin sistematik olarak ortaya konulmasından itibaren Müslüman düşünürler arasında da görülmeye başlamıştır.[23]

---

[22] T. I. Rainow, **Wielikije Uczenyje Usbecistana (IX-XI bb)**, Taşkent, Edition Ousphan, 1943, s. 62 aktaran: Jan Z. Wilczynski, "On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years before Darwin", **Isis**, C. 50, No: 4, 1959, s. 459. Rainow'u, Birûnî'nin 800 yıl önceden doğal seleksiyonu keşfettiğini ileri sürmeye sevk eden gerekçe, onun *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserinde dile getirdiği bazı görüş ve gözlemlerdir. Bu görüş ve gözlemleri, Rainow'un çıkarımlarıyla birlikte bahsi geçen makalesinde detaylı bir şekilde değerlendiren Wilczynski, şu sonuca varmaktadır: *Özetle şunu ifade edebiliriz ki Birûnî'nin muhteşem eserinde, Darwin'in ileride ortaya koyacağı teorinin bazı temel prensiplerinin bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Ne var ki bunlar çok kapalı ve tamamen rastlantısal bir yapıdadır. Üstelik bunlar ne kapsamlı bir teori oluşturmakta ne de Birûnî'nin bizatihi kendisi bunlara biyolojik anlamda dikkate alınacak ölçüde herhangi türden bir önem atfetmektedir.* (Wilczynski, **a.g.m.**, s. 466.).

[23] Bayrakdar konuyla ilgili çalışma yapanların başında Hintli Kelam alimi Şibli en-Numânî'nin geldiğini ifade etmektedir. Ona göre en-Numâni, Mevlâna'nın hayatıyla ilgili kaleme aldığı *Sevânih-i Mevlâna Rum* (Mevlâna'nın Biyografisi) adlı eserinde Mevlana'yı, *İlmü'l Kelam* adlı eserinde ise İbn Miskeveyh'i Darwin'in öncülerinden saymış ve İkbâl, İzmirli, Amir Ali gibi düşünürlerin ona ve oryantalistlere dayanmak suretiyle İslam'da evrim düşüncesine yönelik çalışmalar yaptığını belirtmiştir (bkz.: Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 20.). Bayrakdar'ın *İlm-i Kelam* ismiyle bahsettiği eser muhtemelen en-Numâni'nin 1902 yılında neşrettiği *Tarih-i İlmi Kelam* adlı eseridir. Kelamın tarihinin kendi zamanına kadar ki serencamını ele alan en-Numâni'nin bu eserini incelediğimizde İbn Miskeveyh'i, Darwin'in öncüsü olarak kabul ettiğini belirttiği söylenen herhangi bir ifadeye rastlamadık. En-Numâni burada diğer filozoflarla beraber İbn Miskeveyh'in de görüşlerini ele almış ve onun nübüvvetle ilgili görüşlerini serdettiği başlık altında -üçüncü başlıkta detaylıca ele alacağımız üzere- canlıların hiyerarşik düzeniyle ilgili fikirlerinden *Darwin veya biyolojik evrim fikrine herhangi bir atıfta bulunmaksızın* bahsetmiştir (bkz.: Şibli en-Numâni, **İlmu'l Kelâmi'l Cedid**, çev. Celal Es-Said El-Hafnavi, Kahire, El-Merkezu'l-Kavmi't-Terceme, 2012, s. 127-128.). Ancak en-Numâni'nin Darwinci bir ima da bulunmaksızın İbn Miskeveyh'ten aktardığı bilgiler, bazı düşünürlerin İbn Miskeveyh'in düşüncelerini

Nitekim çoğunlukla bilimsel meselelerin incelendiği, 1876 yılında yayın hayatına başlayan, idari ve yazar kadrosunun çoğunluğu Hristiyan Arap yazarlardan oluşan *el-Mukatataf Dergisi*, o dönemde Arap aleminde evrim tartışmalarının en hararetli cereyan ettiği mecraların başında gelmektedir.[24] Derginin kurucusu ve editörlerinden Yakup Sarruf, evrim teorisiyle ilgili yayınların ardından, aslında teorinin çok daha önce Arap alimleri tarafından dile getirildiğine dair mektuplar almaya başlamıştır.[25]

Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla İslam coğrafyasında Müslüman alimlerde evrim benzeri düşüncelerin bulunduğunu ilk dile getiren kişi Cemâleddin Afgânî'dir.[26] O, -1892-97 yılları arasında İstanbul'da sürgünde iken kaleme aldığı ve ilk neşri 1940'lı yıllarda yapılan hatıratına göre- Ebu Ali Maarrî'ye ait bit beyit olan *"cansızdan meydana gelen bir canlıdır ki akıl ona hayret eder"*[27] beytiyle neyin

---

evrimsel bir okumaya tabi kılmasında ilham verici bir rol oynamıştır. Mesela birazdan düşüncelerini ele alacağımız Halife Abdül Hakîm, İbn Miskeveyh'in görüşlerini evrim ile ilişkilendirirken ilgili bilgileri en-Numâni'den aktarmaktadır. Öte yandan en-Numâni, 1902 yılında Mevlâna Celâleddin Rumi'nin kelami yönünü işlemek gayesiyle ele aldığı *Sevânih-i Mevlâna Rum* adlı eserinde Mevlâna'nın Darwin'den çok daha önce evrim teorisinden bahsettiğini ifade etmektedir ki bu konuya tekrardan döneceğiz.

[24] Adel A Ziadat, **Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860-1930**, New York, Palgrave Macmillan Springer, 1986, s. 13.

[25] Ziadat, **a.g.e.**, s. 48.

[26] Hindistanlı mütefekkir Seyid Emir Ali, ilk baskısı 1891 yılında Londra'da yapılan *The Life and Teachings Of Mohammed or The Spirit of Islam* adlı kitabının (bkz.: Yusuf Kabakcı, "Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin the Spirit of İslam Örneği", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (İslam Tarihi) Anabilim dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2016, s. 52.) yine 1902'de *The Spirit of Islam The Life and Teaching of Mohammad* ismiyle revize edilip genişletilerek yapılmış ikinci baskısında el-Hâzin, Mevlâna ve İhvân-ı Safâ'da evrim teorisine benzer düşünceler bulunduğundan bahsetmektedir (bkz: Syed Amer Ali, **Spirit of Islam Life and Teachings of Mohammed**, Calcutta, S.K. Lahiri & Co., 1902. s. 392-393, 400). Bununla birlikte Emir Ali, 1902 tarihli ikinci baskının önsözünde mezkûr baskının, 1891 tarihli ilk baskının revize edilmiş ve genişletilmiş hali olduğunu ifade etmektedir (bkz.: Amer Ali, **a.g.e.**, s. xi.). Ancak biz bahsi geçen 1891 tarihli ilk baskıyı elde etme imkânı bulamadık. Dolayısıyla Emir Ali'nin Müslüman filozoflarda evrim doktrinine benzer düşünceler bulunduğuna dair ifadelerinin 1891 tarihli ilk baskıda da mevcut olup olmadığını tespit edemedik. Zira ilgili ifadelerin bizim kullandığımız 1902 tarihli genişletilmiş baskıya sonradan dahil edilmesi de imkân dahilindedir. Bundan dolayı şunu da belirtmemiz gerekir ki eğer bahsi geçen düşünceler 1891 tarihli baskıda da mevcut ise İslam Dünyasında Müslüman alimlerde evrim benzeri düşünceler bulunduğunu ilk ifade eden kişi Seyit Emir Ali olmuş olacaktır. Zira Afgânî'nin Müslüman alimlerde evrim benzeri düşüncelerin var olduğuna dair ifadelerinin yer aldığı hatıratı, 1892-96 yılları arasında İstanbul'da kaleme alınmıştır (bkz: Cemâleddin Afgânî, **Hâtırâtu'l Afgânî**, Kahire, Mektebetü'ş Şuruku'd-Devliyye, 2002, s. 11.). Dolayısıyla eğer Emir Ali'nin ilgili düşünceleri 1891 tarihli ilk baskıda da mevcut ise bu durumda o, Afgânî'den önce konuya dikkat çekmiş olacaktır. Ancak biz ilgili ifadeleri ilk baskıyı inceleme fırsatını elde edemediğimizden dolayı 1902 tarihli genişletilmiş baskıyı esas alarak değerlendirdik ve bu konuda ilk defa konuşan kişiyi Afgânî olarak belirttik.

[27] والذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

kastedildiği ve bu ifadelerin Darwinci evrim anlamında anlaşılıp anlaşılamayacağı şeklindeki soruya şöyle cevap verir:

> Maarrî'nin kastettiği anlama gelince şüphesiz o burada gelişim ve evrimi (*en-nüşu ve'l irtika*) kastetmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere o bunu kendisinden önceki Arap alimlerden hareketle ele almıştır. Mesela Ebubekir bin Beşrûn, Ebu Semh'e kimya ilminden bahisle yazdığı risalesinde "toprak bitkiye bitki ise hayvana dönüşür bu sürecin (*istihâle*) en yüksek neticesi ise insandır -yani hayvan- ki o bu üçünün son hali ve en yükseğidir. Toprağın (*madenlerin*) en yüksek neticesi hayvan tabakasının en düşüğü olan bitkilerdir ki bu silsile insana kadar gider…[28]

Görüldüğü üzere Afgânî burada Ebubekir bin Beşrûn isimli kimya aliminin maden nebât ve hayvan arasındaki irtibata ilişkin ifadelerinden hareketle Arap alimlerinin

[28] Afgânî, **Hâtırâtu'l Afgânî**, s. 154. Daha sonraki düşünürlerde göreceğimiz üzere Afgânî evrim teorisinin İslam alimlerindeki yerine İhvân-ı Safa, Câhız, İbn Miskeveyh gibi önceden dile getirilmiş veya daha sonra dile getirilecek olan meşhur isimler üzerinden değil de Ebubekir bin Beşrûn isimli bir kimyacının düşünceleri üzerinden değinmektedir. Kaynaklarda geçtiği kadarıyla İbn Beşrûn hicri üçüncü yüzyılda yaşamış Endülüslü bir kimya ve simya alimidir (bkz.: Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b Muhammed İbn Haldûn, **Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevi's-Sultani'l-Ekber.**, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1988, c.1, s. 706.). Afgânî'nin bahsettiği risaleyi İbn Haldûn *Kitab-ı İberinde* kimya ilmini ele aldığı bab altında tamamen nakletmiştir (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c.1, s. 697-706.). İbn Beşrûn burada temel olarak kimya ilminde daha da ötesi simya ilminde temel bir uğraşı olan madenlerin, taşların, cevherlerin oluşumunu ve dönüşümünü ele almakta, bir kimya talebesinin neleri bilmesi gerektiği ve hangi soruların cevaplarını araması gerektiğinden bahsetmektedir (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c. 1, s. 697.). Afgânî'nin de bahsettiği gibi İbn Beşrûn'a göre madenler bitkilere bitkiler ise hayvana (*canlıya*) dönüşebilmekte ancak hayvandan öteye geçememektedir. Ancak bu dönüşüm Beşrûn'a göre fail bir varlık, yaşayan bir ruh vasıtasıyla gerçekleşebilir (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c. 1, s. 701.). Beşrûn'un bu ifadelerle neyi kastettiğini anlamak için İbn Haldûn'un risaleyi aktarmadan önce kısaca kimya ilminden ve kimyacıların metodundan nasıl bahsettiğini anlamak gerekir. Ona göre kimyacılar temelde birtakım madenlerden altın elde etmeye çalışırlar. Ve bunu yaparken iksir denilen bir madde kullanılır. Kimyacılar bu dönüşümü sağlayan maddeyi -iksiri- ıstılahlarında esrarengiz bir kullanımla "ruh" olarak isimlendirirler (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c.1, s. 696.). İbn Beşrûn'a göre maddelerdeki kuvve hali ancak ruh aracılığıyla ortaya çıkar ki bu istihale süreci de işte bu ruh vasıtasıyla gerçekleşir. (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c.1, s. 701.) İbn Haldûn'un kimyacıların "ruh" ile kastettikleri şeyin esasında o ilme mahsus bir şey olan "iksir" olduğu ifadesiyle İbn Beşrûn'un yukarıda ifade ettiği anlamlar birlikte değerlendirildiğinde onun bu istihale durumuyla aslında *kimya ve simya bağlamında şeylerin birbirine dönüşümünün imkânını* ele aldığını çıkarsayabiliriz. Nitekim o risalesinin başında bir kimya talebesinin cevabını araması gereken sorulardan birinin de "bu tarz bir oluşumun mümkün olup olmadığı" sorusu olduğunu belirtmektedir. İbn Beşrun bu oluşumun mümkün olduğunu ve bunun meydana gelmesinin delilinin ise "iksir" olduğunu belirtmektedir (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c.1, s. 697.). Yani madeni bitkiye bitkiyi canlıya çevirmek ancak o potansiyel durumu ortaya çıkarabilecek olan ruh ile yani kimyacı/simyacıların tabiriyle konuşacak olursak "iksir" ile gerçekleşebilir. Bu durum ise, İbn Beşrûn'un aslında mezkûr istihale durumunu simya ilmi bağlamında bir imkân olarak ele aldığı ihtimalini güçlendiriyor. Tüm bunlar bir arada değerlendirildiğinde, Afgânî'nin Ebu'l-Ala Maarrî'nin şiiri ile İbn Haldûn'un kimya/simya ve sihirle ilgilendiğini belirttiği (İbn Haldûn, **a.g.e.**, c.1 s. 706.) İbn Beşrûn'un ilgili ifadelerini, Darwinci bir evrim anlamında değerlendirmesi pek isabetli görünmemektedir.

evrimden (*en-nüşu ve'l-irtika*) daha önce bahsettiğini ifade etmekte ve Maarrî'nin ilgili görüşü kendisinden önceki Arap alimlerinin görüşlerinden hareketle ele aldığını ileri sürmektedir.

Hindistanlı mütefekkir Seyit Emir Ali ise 1902 tarihli *The Spirit of Islam The Life and Teaching of Mohammad* isimli eserinde el-Hâzin, Mevlâna ve İhvân-ı Safâ'nın evrim doktrininden bahsettiğini belirtir.[29] O bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> İslam Filozoflarının çok güçlü bir şekilde benimsedikleri evrim ve ilerlemeci gelişim doktrini, onların en meşhur temsilcilerinden biri olan el-Hâzin tarafından öne sürülmüştür. Bu meselenin felsefi nosyonu şu şekilde özetlenebilir: "maddi varlık alanında madenler alemi en alt seviyede bulunur. Daha sonra bitkiler alemi, akabinde hayvanlar alemi en sonda ise insan varlığı gelir. İnsan, bedeniyle maddi aleme ait iken ruhu ile maddi olmayan ruhâni aleme aittir. İnsanın üzerinde ise salt ruhâni olan varlıklar yani melekler, onların üzerinde ise yalnızca Tanrı bulunur. Böylece en düşük varlık alanından en yükseğe değin ilerleyen bir zincir mevcuttur. Ancak bu noktada insan ruhu devamlı bir surette maddenin sınırlarından kurtulmaya ve özgür olmaya çalışır. Böylece o her şeyin kendisinden sudur ettiği Tanrı'ya yükselir.[30]

Emir Ali, bahsi geçen ifadeleri evrim doktriniyle ilişkilendirerek aktardıktan sonra benzer düşüncelerin Mevlâna'nın *Mesnevi*'sinde de bulunduğunu belirterek şu beyitleri aktarır:

> Cansızlıktan öldüm, bitki oldum. Bitkilikten öldüm hayvanlığa ulaştım.
> Hayvanlıktan ölüp insan oldum. Öyleyse niye korkayım? Hani eksildim mi ölmekle?
> Bir daha ki aşamada insanlıktan öleyim de melekler arasından başım, kanadım yükselsin.
> Meleklik ırmağından da atlamalıyım. "Onun zatı dışında her şey yok olucudur.
> Sonra da meleklikten kurban olup hayale gelmeyen neyse o olayım.

[29] Bkz.: 26 nolu dipnot. Emir Ali bahsi geçen ifadelerinde Darwin veya evrimsel görüşlere herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun Müslüman düşünürlerin görüşlerini evrim ve ilerlemeci gelişim doktrini (*the doctrine of evolution and progressive devolopment*) şeklinde nitelendirmesi biyolojik bağlamda bir evrim süreci şeklinde değil de tıpkı İkbâl'in İbn Miskeveyh'in görüşlerini açıklarken kastettiği *tertibi bir tekâmül* şeklinde de anlaşılabilir (bkz.: 260 nolu dipnot). Ancak Emir Ali, İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini ele alırken onları, onuncu yüzyılın evrimcileri olarak nitelendirmekte ve canlı organizmaların gelişimine ilişkin görüşlerinin günümüzdeki teorilerle kıyaslanabileceğini ifade etmektedir (Amer Ali, **a.g.e.**, s. 400). Bu ifadelerinden hareketle onun, İhvân-ı Safâ'nın yanı sıra el-Hâzin ve Mevlâna'yı da evrim teorisinin erken temsilcileri aralarında gördüğünü söyleyebiliriz.

[30] Syed Amer Ali, **Spirit of Islam Life and Teachings of Mohammed**, Calcutta, S.K. Lahiri & Co., 1902, s. 392.

Sonra yokluk olurum da yokluk bana erganun gibi "Biz ona döneriz" der.[31]

Aynı şekilde, İhvân-ı Safâ'yı da onuncu yüzyılın evrimcileri olarak nitelendiren Emir Ali, onları canlı organizmaların gelişimine ilişkin görüşlerinin günümüzdeki teorilerle kıyaslanabileceğini ifade etmektedir.[32]

Yeni ilm-i kelamın öncü isimlerinden Hindistanlı alim Şibli en-Nûmâni de Müslüman düşünürlerde evrim benzeri düşünceler bulunduğunu ileri süren isimlerden biridir. Daha önce de değindiğimiz üzere Bayrakdar, onun *İlm-i Kelam* adlı eserinde İbn Miskeveyh'i, *Sevânih-i Mevlâna Rum* (Mevlâna'nın Biyografisi) adlı eserinde ise Mevlâna'yı Darwin'in öncülerinden saydığını ileri sürmektedir.[33] Ancak 23 nolu dipnotta da belirttiğimiz üzere en-Numâni, *İlm-i Kelam* adlı eserinde İbn Miskeveyh'in varlığın hiyerarşik tertibine ilişkin görüşlerini, Darwin'e veya biyolojik evrime hiçbir şekilde atıf yapmaksızın başka bir bağlamda –nübüvvetin temellendirilmesi bağlamında- aktarmaktadır.[34] Bununla birlikte o, *Sevânih-i Mevlâna Rum* adlı eserinin "evrim meselesi" (*mesele-i irtika*) başlığı altında –tıpkı Seyit Emir Ali'nin yaptığı gibi- Mevlâna'nın *Mesnevi*'sinde geçen mezkûr beyitler ile evrim teorisi ve Darwin'in görüşleri arasında bir irtibat kurmaktadır. O bu konuda şöyle demektedir:

> Varlık genel olarak dört kısma ayrılmıştır. Cemâdat, bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Ancak filozoflar bunların nasıl meydana geldiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak genel kanaat, bunların en baştan beri aynı formda olup sabit ve müstakil bir şekilde yaratıldığı yönündedir. Bununla birlikte bazıları da varlığın ilk olarak tek bir formda bulunduğunu daha sonra yavaşça ilerleyerek maden, bitki, hayvan ve en sonunda da insan formuna ulaştığı şeklinde bir görüşü benimsemişlerdir. Bu durum alt türlerde de aynı serencamı yaşamıştır. Mesela kumru ve güvercin esasında farklı türler değildir. Bu türler genel anlamda kuş türüdürler ancak dış etkenlerden dolayı değişmiş ve farklı özellikler sergilemişlerdir. Darwin'in bu teorinin kurucusu olduğu söylenmektedir ki onun detaylı bir araştırma/teori ile bu düşünceyi ortaya

---

[31] Syed Amer Ali, **a.g.e**, s. 392-393; Beyitler için bkz.: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, **Mesnevi-i Ma'nevî**, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015. 3/3893-3898b. Ayrıca Mevlânâ da evrim düşüncesi bulunduğu şeklindeki fikirleri eleştiren bir çalışma için bkz.: Shoaib Ahmad Malik, "Old Texts, New Masks: A Critical Review of Misreading Evolution Onto Historical Islamic Texts", **Zygon**, C. 54, No: 2, 2019, s. 509-512.

[32] Amer Ali, **a.g.e.**, s. 400.

[33] Mehmet Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, 1. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 1987, s. 20.

[34] Bkz.: 23 nolu dipnot.

> koymasından dolayı evrimin kurucusu olduğu ileri sürülmüştür. Mevlâna ise şiirlerinde bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir.[35]

Şibli bu ifadelerin akabinde Mevlâna'nın yukarıda Emir Ali'nin de evrim bağlamında aktardığı beyitleri aktarmakta ve bu durumu Darwin'in görüşleri yani evrim teorisiyle ilişkilendirmektedir.

1918 yılında Darwin'in *The Origin of Species* adlı eserinin ilk beş bölümünü *Aslu'l-Enva'* ismiyle ilk defa Arapçaya çeviren Mısırlı yazar İsmail Mazhar da Müslüman alimlerde evrim benzeri düşünceler bulunduğunu ileri süren isimlerden biridir. Mazhar'ın konuyla ilgili görüşlerini bu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde inceleyeceğimiz için tekrar olmaması hasebiyle konuyu ilgili kısma havale ediyoruz.

Alman filozof ve bilim adamı Ernest Haeckel'in evrim teorisi üzerine yazdığı *Commentary on the Theory of Evolution* (Evrim Teorisi Üzerine Yorum) adlı eseri, 1924 yılında *Fâsilü'l-Makal fî Felsefeti el-Nüshi ve'l-İrtika* ismiyle Arapçaya çeviren Mısırlı yazar Hasan Hüseyin, bahsi geçen kitaba yazdığı girişte dini çevrelerin de desteğini almak adına Arap filozof ve düşünürlerin düşüncelerini evrimle bağdaştırma yoluna gitmiştir.[36] Ona göre eski Arap filozofları evrim teorisini tartışmışlardır.[37] *Araplar ve Evrim Doktrini* isimli başlık altında –ki Ziadat'a göre giriş bölümünün argümanlar açısından en zayıf kısmıdır- geleneksel Arap düşüncesindeki evrim görüşlerini irdelemekte ve Darwin'in doğal seleksiyon olarak nitelendirdiği şeyin İslam düşüncesindeki karşılığının, İhvân-ı Safâ'nın eserlerinde yer alan ilâhi hikmet (*hikmetü'l-ilâhiyye*) konsepti olduğunu ileri sürmektedir. Hüseyin'e göre Darwin ve Lamarck'ın evrim hakkında yazdıklarıyla Arapların daha evvelden söylediği şeyler arasında bir fark yoktur. Öyle ki ona göre Darwin'in görüşleri, eski fikirlerin modern keşifler ışığında yeniden şekillendirilip düzenlenmiş halinden başka bir şey değildir.[38]

---

[35] Şibli en-Numâni, **Sevânih-i Mevlâna Rum**, Leknev, 1902, s. 199-200.

[36] Ziadat, **Western Science in the Arab World**, s. 110-111. Hüseyin'in ilgili tercümesine ulaşma imkânını elde edemediğimiz için onun konuyla ilgili serdettiği görüşleri Adel A. Ziadat'ın *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860-1930* adlı çalışmasından hareketle aktaracağız.

[37] Ziadat, **a.g.e.**, s. 111.

[38] Ziadat, **a.g.e.**, s. 114.

Pakistanlı mütefekkir Halife Abdül Hâkim ise, 1925 yılında Heidelberg üniversitesinde tamamladığı *The Metaphysics of Rumi a Critical and Historical Sketch* (Rûmî'nin Metafiziği Tarihsel ve Eleştirel Bir İnceleme) isimli doktora tezinde, Nazzâm, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve Mevlâna'nın görüşlerini evrim teorisi ile ilişkilendirmiştir.[39] Özellikle Mevlâna'nın görüşlerini merkeze alan Abdül Hâkim, onun kendisinden önceki düşünce ve görüşleri özümseyip yeniden kurgulayıp geliştirdiğini ileri sürmektedir.[40] Mevlâna'nın yukarıda da aktardığımız beyitlerinden hareket eden Abdül Hâkim, onun maddeden insana değin evrilen/tekâmül eden varlık düşüncesinin Darwin'in evrim düşüncesiyle benzerlik arz ettiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte Abdül Hâkim, Mevlâna ve Darwin'in görüşleri arasında bir fark olduğunu belirtir. Ona göre Darwin evrimsel süreci insanda bitirirken Mevlâna da bu süreç insandan sonra da devam etmektedir.[41] Böylece Abdül Hâkim, Mevlâna'nın evrim düşüncesinin, -tıpkı İkbâl'de de olduğu üzere- bedensel ve ruhi tekâmülü bir araya getiren bir sisteme sahip olduğunu ima eder görünmektedir.

Öte yandan Mısırlı Hristiyan bir yazar olan Selâme Musa, ilk neşri 1928 yılında yapılan *Nazariyyetü't-Tatavvur ve Aslu'l-İnsân* (Evrim Teorisi ve İnsanın Kökeni) adlı eserinde evrim teorisinin yeni olmadığını Yunanlıların ve Arapların ima ve işaret yoluyla da olsa ondan bahsettiklerini ifade etmektedir.[42] O bu konuya ilk işarette bulunanların Yunanlılar olduğunu belirtmekte ve Aristo ve Lucretius'tan bilgiler aktarmaktadır.[43] Ortaçağ'da ise Araplar'ın, Yunanların eğilimiyle uygun düşecek şekilde tecrübi ilimlerle meşgul olduğunu belirten Musa, çok sayıda Arap alimin evrim teorisini andıracak görüşlere sahip olduğunu ileri sürmüştür. Musa bu minvalde İbn Tufeyl, Kazvînî, İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'un isimlerini zikrederek şunları ifade etmektedir:

> Belki de bu konu hakkında en güzel açıklamayı Hay bin Yakzan kıssasıyla İbn Tufeyl yapmıştır. O, bu kıssasında doğuda câri olan görüşleri özetlemiş ve

---

[39] Khalifa Abdul Hakim, **The Metaphysics of Rumi a Critical and Historical Sketch**, 3. bs., Lahore, The Instute of Islamic Culture, 1959, s. 32-42.

[40] Abdul Hakim, **a.g.e.**, s. 35.

[41] Abdul Hakim, **a.g.e.**, s. 38.

[42] Selame Musa, **Nazariyyetü't-Tatavvur ve Aslu'l-İnsân**, Kahire, Müesseset'ül Hindavi li't-Talim ve's-Sekâfe, 2012, s. 15.

[43] Musa, **a.g.e.**, s. 15-16.

evrim teorisine işaret etmiştir. Aynı şekilde Kazvînî'nin Acâibü'l Mahlûkât'ından aktaracağımız pasaj da mezkûr teoriye işaret etmektedir. Kazvînî şöyle der: "*bu varlıkların ilk mertebesi topraktır, sonuncusu ise göksel nefistir. Madenlerin ilk mertebesi bitkilerin son mertebesiyle ittisal halindedir. Bitkilerin ise ilk mertebesi madenlere son mertebesi ise hayvanlarla muttasıldır. Hayvanların ise ilk mertebesi bitkilerle son mertebesi ise insanlık mertebesiyle ittisal halindedir. İnsan nefsinin ise ilk mertebesi hayvanla son mertebesi ise göksel nefislerle muttasıldır*." İbn Miskeveyh ise insan mertebeleri hakkında el-Fevzü'l-Asğar'da şöyle demektedir: "burası yaratılış itibariyle insana yakın olan maymun ve benzerlerinin mertebesidir öyle ki maymun bu çok fark bulunmayan sınırı aşsaydı insan olurdu." Hepimiz İbn Haldûn'un evrim/ilerleme (*et-tatavvur*) nokta-i nazarından toplumsal sorunlara çözüm getirdiğini biliyoruz. Eğer o hayvanlar ve bitkilerle ilgili sözlerini daha geniş kapsamlı ele alsaydı teorisinin, bugün ki evrim teorisiyle çelişir bir yanı olmayacaktı. Zira o çevrenin insan üzerindeki etkisini fark etmişti. Öyle ki zencilerin siyahlığını güneşin sıcaklığıyla ilintilendirmiş ve bu konuda zencilerin Ham bin Sam'ın soyundan geldikleri için siyah olduklarını ileri sürenlerin sözlerini tekzip ettikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır: "*Güneş zencilerin başına yılda iki kere vurur. Ancak bu vurma mevsimlerin tümüne şamil olduğundan dolayı güneş ışınları çoğalır. Böylece zenciler aşırı güneş ışınına maruz kalırlar ve bu aşırı sıcaklıklardan dolayı tenleri siyahlaşır*."[44]

Bu ifadelerle beraber Musa, bahsi geçen alimlerin sözlerinin bir telmih veya ima olmaktan öteye geçemediğini ve tam bir evrim konseptini, tecrübi bilim çerçevesinde ortaya koyamadıklarını da vurgulamaktadır.[45] Bu açıdan onun ilgili görüşleri bir çağrıştırma olarak gördüğü sonucuna ulaşabiliriz.

Selâme Musa'nın bahsi geçen kitabının yayınlandığı aynı yılda -1928- *Darü'l-Fünun Edebiyat Mecmuasında* neşrettiği "İki Türk Feylesofu 3- İhvân-ı Safâ" adlı makalesiyle İzmirli İsmail Hakkı, birçok Müslüman alim ve filozofu evrim teorisinin öncüleri bağlamında zikretmiştir. Biz onun ilgili fikirlerini bu çalışmanın üçüncü başlığı altında detaylıca inceleyeceğimiz için tekrar olmaması adına burada mükerreren zikretmeyeceğiz.

Son olarak Pakistanlı mütefekkir Muhammed İkbâl, 1930 yılında kaleme aldığı *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası) adlı eserinde Câhız, İhvân-ı Safâ, Birûnî, İbn Miskeveyh, Mevlâna, İbn Haldûn gibi isimlerin görüşlerini ruhi/manevi tekâmülün yanı sıra biyolojik evrim ile de

---

[44] Musa, **a.g.e.**, s. 16-17.
[45] Musa, **a.g.e.**, s. 17.

ilişkilendirmiştir.[46] Ağırlık olarak İbn Miskeveyh ve Mevlâna'nın düşünceleri özelinde biyolojik evrim ile irtibat kuran İkbal, *The Development of Metaphysics in Persia a Contribution to the History of Muslim Philosophy* (İran'da Metafiziğin Gelişimi İslâm Felsefe Tarihine bir Katkı) eserindeki yaklaşımının aksine[47] ruhi tekâmülü biyolojik evrimi tamamlayıcı bir unsur olarak görmüştür. Özellikle Mevlâna'nın yukarıda da aktardığımız beyitlerinin ima ettiği ölümsüzlük düşüncesinin biyolojik evrimin doğası gereği getirdiği umutsuzluk ve karamsarlık halini coşkulu bir vaat ile ortadan kaldırdığını belirterek ruhi tekâmül ve biyolojik evrim düşüncesinin birbirini tamamladığı düşüncesini ortaya koymaya çalışmıştır.[48]

Buraya kadar literatürde ulaşabildiğimiz kadarıyla 1950'lere değin Müslüman ve gayr-ı Müslim araştırmacıların, Darwin'den önce yaşayan Müslüman alimlerde evrim benzeri düşünceler bulunduğuna dair ileri sürdükleri görüşleri kronolojik olarak serdetmeye çalıştık.[49] Mezkûr tarihten günümüze kadar geçen süreç içerisinde ise müstakil ya da kısmi bir çalışma şeklinde, konuyla ilgili Müslüman veya gayr-ı Müslim

---

[46] Muhammad Iqbal, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, ed. M. Saeed Sheikh, Stanford, California, Stanford University Press, 2013, s. 96-97, 106-17, 113, 147-148. Ayrıca bkz.: Javed Majed, "Introduction to Muhammad Iqbal's the Reconstruction of Religious Thought in Islam", **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, ed. M. Saeed Sheikh, Stanford, California, Stanford University Press, 2013, xxxii.

[47] İkbâl bu eserinde İbn Miskeveyh'in görüşlerini biyolojik evrim değil salt ruhi tekâmül bağlamında değerlendirmiştir (bkz.: 260 nolu dipnot).

[48] Iqbal, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, s. 96-97.

[49] Biz konuyla ilgili literatürü 1874-1950 yılları arasındaki görüşlerle sınırlandırdık. Zira 1950'den sonraki çalışmaların kaynakları ağırlıklı olarak 1874-1950 yılları arasında yapılan çalışmalardır. Bununla birlikte ilgili tarihten sonra yapılan çalışmaların bir kısmına bir sonraki dipnotta da değindik (bkz.: 50 nolu dipnot). Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla 1950'lere kadar Müslüman araştırmacılar arasında konuyla ilgili en son çalışma, 1930'da Muhammed İkbal tarafından, gayr-ı müslim araştırmacılar arasında ise 1943'te T.I. Rainow tarafından yapılmıştır. 1950'ye değin anılan yazarların tekrar sadedindeki çalışmaları haricinde literatürde başka bir çalışmaya rast gelemedik. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki bilimden felsefeye teolojiden tarihe geniş bir alan içerisinde neşvünemâ bulan ve ilgi çekici olan böylesi bir konunun elbette mezkûr tarihe kadar başka araştırmacılar tarafından müstakil ya da kısmi olarak ele alınması mümkündür. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere konunun ilgili olduğu alanların çokluğu, bahsi geçen tarihe kadar -varsa eğer- yapılmış birtakım çalışmaları gözden kaçırmamıza neden olmuş olabilir. Biz tespit edebildiğimiz kadarıyla başka çalışmalara rastlayamasak da ilgili tarihe kadar literatürde gözden kaçırdığımız muhtemel çalışmaların ortaya çıkması durumunda, meselenin vurguladığımız gerekçe çerçevesinde değerlendirilmesinin adil olacağı kanaatinde olduğumuzu da ayrıca belirtmek isteriz.

araştırmacılar tarafından çok sayıda çalışma ortaya konulmuştur.[50] Konuyla ilgili çalışmaları göz önüne aldığımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Darwin'in öncüsü sayılan ya da evrim teorisine benzer fikirlerden daha önceden bahsettiği veya katkı sağladığı söylenen Müslüman alimler şunlardır: Câbir bin Hayyân, Ebû İshak Nazzâm, Câhız, Ebubekir bin Beşrûn, İbn Türkî, Fârâbî, Ragıp el-Isfahânî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Birûnî, İbn Vahşiyye, İbn Sînâ, İbn Heysem, Nizâmi Arûzî, İbn Tufeyl, Hâzini, Nasiruddin Tûsî, İbn Nefîs, Muhammed Kazvînî, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Kütübî, Azîz b. Muhammed en-Nesefî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi, Abdülkâdir Bidil ve Erzurumlu İsmail Hakkı.

Bahsi geçen tüm bu isimlerin görüşlerini etraflıca değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için çalışmamızı, Câhız ve İbn Miskeveyh'in görüşlerinin değerlendirilmesiyle sınırlandırdık. Nitekim mezkûr isimlerin görüşleri kanaatimizce ya Câhız veyahut İbn Miskeveyh'in görüşlerinin yapısıyla benzerlik arz etmekte ya da ilgili iki alimin fikirleri tüm bu isimlerin görüşlerinin nüvesini içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla özel olarak bu iki ismin görüşleri ele alınmakla bir nevi diğer isimlerin fikirlerinin de nasıl anlaşılması gerektiği ve nasıl anlaşılacağı açığa kavuşmuş olacaktır. "Câhız ve İbn Miskeveyh'te Evrim Teorisi" düşüncesine ve bu düşüncelerin değerlendirilmesine geçmeden önce evvela konuyu anlamamıza yardımcı olacak kavramsal çerçeveyi açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Zira sonraki bölümlerde

---

[50] Bu çalışmalardan bazıları için bkz.: A. C. Crombie, **Augustine to Galileo the History of Science A.D. 400-1650**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953, s.119.; Charles Pellat, "Câhiz", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, MEB, 1977, s. 14; Jan Z. Wilczynski, "On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years before Darwin", **Isis**, C. 50, No: 4, 1959, s. 459-466; Nedim El-Cisr, **Kıssatü'l-İmân beyne'l-Felsefeti ve'l-İlmi ve'l-Kur'ân**, 3. bs., Beyrut, Tevzîu Dâri'l-Arabiyye, 1969, 64; Abbas Mahmud el-Akkâd, **El-İnsân fî'l-Kur'ân**, 4. bs., Kahire, Nahdatü Mısr li't-Tiba' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005; Muhammed Hamidullah, "Halku'l-Kainat ve Aslu'l-Enva', çev. gir., hasebe'l-Kur'ân ve'l-Mütefekkirîne'l-Müslimîn", **Ankara Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı**, Ankara, Sevinç Matbaası, 1978; Ali Bû Mülhim, **el-Menâhi'l-felsefiyyetü İnde'-Câhiz**, Beyrut, Dâru'l ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002, 163-170; İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", **Felsefe Arkivi**, No: 24, 1984, s. 101-122; Mehmet Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, 1. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 1987; Mecdi Abdülhafiz, **Fikratü't-Tatavvur inde Felâsifeti'l-İslâm**, çev. Hüdâ Keşrûd, Kahire, El-Meşrûü'l A'lâ li's-Sekâfe, 2005; Ali Kürşat Turgut, "İbn Nefîs'te İnsanin Zihinsel Tekâmülü", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim dalı, Doktora Tezi, 2010, s. 68-69.; Aamina H. Malik, Janine M. Ziermann, Rui Diogo, "An Untold Story in Biology: The Historical Continuity of Evolutionary Ideas of Muslim Scholars from the 8th Century to Darwin's Time", **Journal of Biological Education**, C. 52, No: 1, 2018.

yapacağımız değerlendirmelerin anlaşılmasında önemli bir rol oynayacağı için ilk bölümde *Biyolojik Evrim*, *Yaratılışçılık*, *Teistik Evrim* ve *Büyük Varlık Zinciri*'nden müteşekkil kavramsal çerçeveyi ele alacağız akabinde ise ilgili yazarlara atfedilen evrim teorisi fikirlerini inceleyip bunların bahsi geçen kavramlar çerçevesinde değerlendirmelerini yapacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.Biyolojik Evrim

Sözlükte değişim gelişim ilerleme gibi anlamlara gelen evrim (*evolution*), bilimsel bir terim olarak; *bir organizma popülasyonunda nesiller boyunca meydana gelen biyolojik çeşitlilik sonucu oluşan türleşme* anlamına gelmektedir. Ancak evrim kelimesi teorinin ortaya atıldığı ilk yıllarda doğrudan bu anlamı ifade etmek için kullanılmamaktaydı. Teorinin kendisiyle özdeşleşen Darwin, Lamarck, Haeckel gibi isimler teoriyi ifade etmek için dönüşüm (*le transformisme*), değişerek türeme (*descent with modification*) türeme teorisi (*descendenz-theorie*) gibi kelimeleri tercih etmişlerdir.[51] Daha sonraki yıllarda teorinin bütününü ifade etmek için benimsenen evrim (*evolution)* kelimesi, bünyesinde barındırdığı geniş anlamlardan dolayı bazen anlam karmaşasına sebep olabilmiştir. Bu karmaşa kelimenin ve ifade ettiği anlamın farklı dillere yapılan tercümelerinde de gözlenebilmektedir. Bu anlam karmaşası daha çok kelimenin sözlük ve terim anlamlarının birbirlerinin yerine kullanılması hatta kimi noktada terim anlamlarının dahi ihtiva ettiği farklı nüansların göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Evrimin; salt *değişim*, *dönüşüm* veya *gelişim* gibi sözlük anlamları, bazen terim anlamıyla karıştırıldığı için ciddi bir kavram karmaşasıyla karşı karşıya kalınabilmektedir. Söz gelimi klasik İslâm kaynaklarında bu anlamlarıyla kullanılan *tahavvül*, *istihâle*, *kalb*, *tagayyür*, *tekâmül*, *nakl*, *mesh* gibi kelimeler, kullanıldıkları bağlamlar göz önünde bulundurulmaksızın biyolojik evrimin salt kelime anlamlarından birini çağrıştırdığı için bazen ilgili kelimelerle ifade edilmek istenen farklı anlamlar, anakronik bir okumaya tabi tutularak biyolojik evrim teorisine hamledilebilmiştir. Dolayısıyla, esasında biyolojik evrimin terimsel kullanımının, sözlük anlamlarını aşan bütüncül bir anlamı ihtiva ettiğini ortaya koymakla mezkûr karmaşanın da üstesinden gelinebileceği kanaatindeyiz. Bu durum da ise biyolojik evrimin ne olduğu ve modern dönemde biyolojik evrim denilince

[51] Recep Alpyağıl, "Kavramsal Açıklığa Doğru", **Evrim ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 19.

neyin kastedildiği ve ne tür bağlamlarda kullanılıp tartışıldığını ortaya koymak yeterli olacaktır. Bundan dolayı evvela modern dönemde bilimsel bir teori olarak tartışılan biyolojik evrimin tanımını yapacak akabinde ise ilgili tartışmaların genel bir çerçevesini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece yukarıda da ifade ettiğimiz üzere biyolojik evrimin salt sözlük ve terim anlamları arasındaki fark belirginleşeceğinden bahsi geçen anlam karmaşasının da bir nevi önüne geçilmiş olacak ve çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız ana düşüncenin anlaşılması daha da kolaylaşacaktır.

Bu bağlamda canlıların varlığı ve çeşitliliğini açıklamaya yönelik temelde natüralist bir teori olan biyolojik evrim teorisini, *tanımı* ve *mekanizmaları* şeklinde ikili bir tasnifle ele alabiliriz. Tanımı itibariyle biyolojik evrimin, Douglas J. Futuyma ve Mark Kirkpatrick'e göre Darwin'in ortaya koyduğu şekliyle beş ayırıcı özelliği vardır;

1. *Değişim*: Organizmaların karakterlerinin zamanla değişmesidir.

2. *Ortak ata*: Lamarck'tan farklı olarak Darwin'e göre türler ortak bir atadan türemişlerdir ve bu türler bugünkü soyları temsil eden büyük bir aile ağacı olarak düşünülebilir.

3. *Aşamacılık*: Birbirinde çok farklı türler arasındaki değişiklikler sıçramalar halinde değil ufak adımlarla ara formlara doğru evrimleşmek suretiyle gerçekleşmiştir.

4. *Popülasyonel Değişim*: Darwin'e göre evrim bir popülasyondaki bireylerde meydana gelen farklı seviyelerde çeşitlilik sergileyen değişimlere göre gerçekleşir.

5. *Doğal Seleksiyon*: Tasarlanmış gibi görünen özelliklerin aslında organizmaların çevrelerine uyum sağlamasının bir neticesi olduğunu ifade eden doğal mekanistik açıklamadır.[52]

Darwin'e göre biyolojik evriminin niteliğini ortaya koyan bu beş özelliği göz önünde bulundurursak şöyle bir tanımda bulunabiliriz: *Evrim*; *bir organizma popülasyonunun bireylerinde meydana gelen kalıtımsal çeşitliliğin ortak ata vasıtasıyla, aşamalı olarak nesilden nesile aktarılmasıyla en uygun olanın seçilmesi sonucu meydana gelen türleşme durumudur*. Öte yandan mezkûr anlamıyla evrimsel değişim, tabiatta gözlemleyebildiğimiz birtakım mekanizmalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu

[52] Futuyma, Kirkpatrick, **Evolution**, s. 14.

mekanizmalar da kendi içerisinde çeşitlilik mekanizmaları ve seçilim mekanizmaları şeklinde ikiye ayrılabilir.[53] Çeşitlilik mekanizmaları canlıların genotip ve fenotipinde değişim ve çeşitliliği sağlayan etmenlerdir. Dünya üzerindeki tüm canlıların genetik materyalini hücrelerdeki DNA'lar oluşturur. Evrim de esas olarak bu genetik materyaldeki değişimlerden meydana gelmektedir ve bu değişimler ise çeşitli mekanizmalardan kaynaklanmaktadır. Bunların en bilinenleri eşeyli üreme/mayoz bölünme ve çaprazlanma (*Crossing-Over*), gen akışı (*Göçler*), genetik sürüklenme, mutasyonlar, transpozonlar, virüsler, plazmidler, yatay gen transferidir.[54]

Bahsi geçen mekanizmaların çoğu gözlenebilen bilimsel olgulardır. Mesela bunlardan en çok bilineni mutasyon DNA'nın kendisini kopyalamasıyla meydana gelir ki bu kopyalama hatalı bir surette gerçekleşirse mutasyonlar meydana gelir.[55] Üreme hücrelerinde gerçekleşen mutasyonlar sonraki nesle aktarılır ve nesilden nesile yavaş yavaş aktarılan bu ufak değişiklikler uzun bir süreçte büyük değişimlere neden olur. Ancak bu noktada şu soru akla gelebilir; bazen yararlı bazen zararlı bazen de nötr olan[56] bu mutasyonlar canlılarda yaşamaya elverişli olmayan bir takım durumlar da meydana getirmez mi? Bu soruyu evrimsel biyologlar seçilim mekanizmalarıyla cevaplamaktadırlar. Bu mekanizmalar temelde doğal seçilim ve cinsel seçilimden ibarettir ve doğal seçilim cinsel seçilime nispeten etkisi daha yüksek olan seçilim türüdür. Yukarıda bahsettiğimiz mutasyonların meydana getirdiği çeşitlilik bir popülasyon içerisinde bireylere farklı avantajlar sağlar ve bu farklı avantaja sahip bireylerden daha üstün özellikler sergileyip çevreye uyum sağlayabilenler doğal seçilim vasıtasıyla hayatta kalırken bu duruma ayak uyduramayanlar ise elenirler.[57] İşte mutasyonun bahsi geçen öngörülemeyen yararlı veya yararsız etkileri doğal seçilim vasıtasıyla tür için avantaj sağlayan yararlı değişimler lehine elenmekte ve bu yararlı değişimlerin biriktirilerek aktarılması suretiyle canlılardaki değişim uzun bir süreçte gerçekleşmektedir.

---

[53] Çağrı Mert Bakırcı, **Evrim Kuramı ve Mekanizmaları Evrimin Temelleri ve Nasıl İşlediği Üzerine**, İstanbul, Ginko Bilim, 2014, s. 98.

[54] Bakırcı, **a.g.e.**, s. 103-137.

[55] Futuyma, Kirkpatrick, **Evolution**, s. 99.

[56] Futuyma, Kirkpatrick, **a.g.e.**, s. 93.

[57] Bakırcı, a.g.e., s. 217.

Canlılığın kökeni ve çeşitliliğine yönelik evrimci açıklamalar homoloji, embriyoloji, genetik, fosilbilim (*paleontoloji*) vs. gibi farklı bilim dallarının verileriyle de desteklenmeye çalışılır.[58] Mesela fosil kayıtları evrim teorisinin öngördüğü canlıların tek bir ortak atadan türeyerek bugünkü çeşitliliğine ulaştığı tezine dayanak oluşturmak adına sıklıkla kullanılır. Buna göre canlılar arasındaki kayıp halkaların izini jeolojik ve arkeolojik kazılar sonucu artarak ortaya çıkan fosil kayıtları üzerinden takip edebiliriz. Bu konuda Futuyma ve Kirkpatrick şöyle der:

> Evrimin tarihi birbirini tamamlayan iki yol üzerinden anlaşılabilir. Daha önce de gördüğümüz üzere canlı organizmalardan elde edilen filogenetik çıkarımlar bazı türlerin ne zaman evrildiği ve onların karakterlerindeki değişim şekilleri hakkında bize pek çok şey söyleyebilir. Ancak fosil kayıtları canlı organizmaların sağlayamayacağı bazı olaylara ilişkin doğrudan kanıt sağlayabilir. Fosiller bize şu an yaşayan herhangi bir nesil bırakmamış soyu tükenmiş sayısız yaratığa, tükeniş ve çeşitliliğe yönelik devasa olaylara ve kıtaların hareketliliği ve organizmaların mevcut dağılımının açıklamasına ilişkin çok şey söyler. Bu kayıtlar olmaksızın DNA çeşitliliğinin hızını ölçemezdik. Bu durumu sadece evrimsel olayların zamansal ölçeğine ya da bunların gerçekleştiği çevresel koşulların durumuna ilişkin kesin bilgi elde edebileceğimiz fosil kayıtlarıyla elde edebiliriz. Öte yandan fosil kayıtları başka türlü bilgi elde edemeyeceğimiz şeylere ilişkin çok sayıda detay sağlar. Mesela diğer primatlarla mukayese ile insan soyundaki değişime yönelik bazı çıkarımlarda bulunabilsek de, fosil kayıtları belli anatomik değişimlerin sıklığı gibi diğer yaşayan canlı türlerden elde edilemeyecek başka türlü bilgiler sağlar.[59]

Her ne kadar kısıtlı da olsa fosil kayıtlarından hareketle nesli tükenmiş bazı türlerin günümüzde yaşayan türlerin ataları olduğuna dair soy ağaçları oluşturulmaktadır. Burada anatomik olarak birbirine benzer canlılar ele alınmakta ve fosil kayıtlarında değişim sürecinin izi sürülmeye çalışılmaktadır. Mesela homogalax gibi primitif tapir benzeri canlılar, erken dönem at ve gergedanlardan neredeyse zar zor ayırt edilebilmektedir. Kafatasları ve iskeletleri çok az bir farklılık dışında neredeyse özdeştirler. Ancak fosil kayıtlarında bu ilkin tapirler eosen dönem boyunca daha da özelleşmeye başlamış ve

[58] Futuyma, Kirkpatrick, **Evolution**, s. 44-45.
[59] Futuyma, Kirkpatrick, **a.g.e.**, s. 431.

bugünkü yaşayan tapirler gibi olmuşlardır.[60] Fosil kayıtlarından hareketle homogalax gibi tapir-benzeri primitif canlıların yine erken dönem at ve gergedanlara benzemesi üzerinden bu canlılar arasında bir irtibat kurulmuş ve günümüzde var olan birbirinden farklı üç tür -gergedan, at ve tapir- arasında atasal bir bağ olduğu varsayılmıştır.[61]

Canlılığın çeşitliliğine doğa içinde kalarak bir açıklama sunma çabası olan evrimin kendi içerisinde de tek tip bir yorumu yoktur. Temelde Darwin'in ortaya koyduğu doğal seleksiyon ve birtakım genetik çeşitlilik mekanizmalarıyla işleyen birikimsel ve aşamalı değişimlerin (*mikro evrim*) uzun süreçler neticesinde türsel değişimlere (*makro evrim*) neden olacağı fikri evrim teorisinin yaygın modellerinden biridir. Buna göre "bir popülasyonda belli bir çeşitlilik varsa ve öyle ya da böyle bir seçilim baskısı bulunuyorsa, türün genetik yapısı kademeli olarak *mutlaka* değişecektir."[62] Ancak bu durum tamamen kabul görmüş ve alternatifi olmayan bir yaklaşım değildir. Evrim hakkında popüler bilim yayınlarıyla bilinen ünlü paleontolog Stephen Jay Gould ve meslektaşı Niles Eldredge bu modele kısmen karşı çıkmış ve fosil kayıtlarından hareketle türleşmenin (*makro evrim*) uzun süren mikro evrimin bir sonucu olamayacağını iddia etmişlerdir. Bunun yerine "kesintili denge" (*punctuated equilibrium*) teorisini öne süren Gould'a göre türlerin büyük çoğunluğu coğrafi tarihleri ve anatomik yapılarının da gösterdiği üzere belli bir jeolojik dönemde ortaya çıkmışlar ve uzun bir süre boyunca da sabit kalmışlardır. [63] Ancak bu durağanlık bir kayanın durağanlığı gibi değildir ve zamanla türlerde birtakım değişikliklerin olmadığı anlamına da gelmemektedir. [64] Gould bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

> …Bir türün atası ve nesli arasındaki ortalama farklılığa dair hangi kısmın, ata türün anagenetik[65] tarihi boyunca geçirdiği kademeli değişime

[60] Donald R. Prothero, **Evolution: Why the Fossils Says and Why It Matters**, New York, Columbia University Press, 2007, s. 309.
[61] Prothero, **a.g.e.**, s. 305-306.
[62] Bakırcı, **Evrim Kuramı ve Mekanizmaları Evrimin Temelleri ve Nasıl İşlediği Üzerine**, s. 160.
[63] Stephen Jay Gould, **Punctuated Equilibrium**, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 40.
[64] Gould, **a.g.e.**, s. 41-42.
[65] Doğal seleksiyon ya da genetik sürüklenme aracılığıyla evrim boyunca bir tür içerisinde gerçekleşen karakterlerin değişim süreci (bkz.: M. Thain, M. Hickman, **The Penguin Dictionary of Biology**, 11. bs., London; New York, N.Y, Penguin Books, 2004, s. 24.).

> atfedilebileceğini bilmemiz gerekir. Kesintili denge teorisi çoğu durumda hiçbir etkili değişimin birikmediğini güçlü şekilde iddia eder. Bir tür nesli tükenmeden önceki en son görünümünde, sistematik olarak fosil kayıtlarına ilk girdiği halinden -genellikle soyu tükenmeden birkaç milyon yıl önce- hiç de farklı değildir.[66]

Gould ve Eldredge bu durumu mikro evrimde öngörüldüğü gibi ufak başarılı birikimlerin sonucu olarak değil bir anda büyük ve ani sıçramalar ile açıklamaya çalışmışlardır. Zira onlara göre fosil kayıtları mevcut haliyle mikro evrimden makro evrime doğru bir süreci destekleyecek bir verilere sahip değildir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi evrim teorisi farklı bilim dallarından hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Yani evrim teorisi sadece paleontolojiyle değil genetik ve moleküler biyoloji gibi farklı bilim dallarıyla da desteklenen bir kuramdır. Ancak burada bir nokta önem arz etmektedir. Mikro seviyedeki değişimlerin uzun süreçte makro seviyede bir çeşitliliğe sebebiyet vereceği öngörüsünde mikro evrim daha çok genetik ve moleküler biyoloji düzeyinde desteklenebilirken makro evrimin izinin sürülebileceği başat alanlardan biri paleontolojidir. Palentolojik verilerin yetersiz veyahut farklı yorumlanmaya müsait olması -her ne kadar açıklama gücü çok yüksek hatta mevcut bilim paradigması dahilinde alternatifsiz bir teori olsa da- evrim teorisini bilimsel anlamda tartışmasız bir teori olarak lanse edilmesini pek mümkün kılmamaktadır. Jay Gould'un kesintili denge teorisi çok tutulan bir model olmamasına rağmen paleontolojik açıdan dile getirdiği önemli açmazlar[67], "bir popülasyonda belli bir çeşitlilik varsa ve öyle ya da böyle bir seçilim baskısı bulunuyorsa, türün genetik yapısı kademeli olarak *mutlaka* değişecektir."[68] şeklindeki keskin yargılar için, gerek canlıların çeşitliliğine yönelik alternatif teorilerin bulunması gerekse mantık açısından böylesine kesin bir sonucu zorunlu olarak ortaya koymanın imkânsız olması sebebiyle ciddi sorun oluşturmaktadır.

2. Yaratılışçılık

---

[66] Gould, **Punctuated Equilibrium**, s. 42.
[67] Gould, **a.g.e.**, s. 62-109.
[68] Bakırcı, **Evrim Kuramı ve Mekanizmaları Evrimin Temelleri ve Nasıl İşlediği Üzerine**, s. 160.

Tüm dinlerde yaygın olan ortak kanı varlığın meydana gelişinin kökeninde ilâhi bir gücün bulunmasıdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerdeki ortak temel inanç Tanrı'nın canlıları yoktan ve benzersiz bir surette var ettiğidir. Yaratılış tarzı bakımından kimi noktalarda farklılık gösterse de özellikle insanın yaratılışı üç dinin kutsal kitabında benzer bir anlatıya sahiptir. Buna göre insanlık Tanrı'nın özel bir tarzda ve belirli aşamalar ile yarattığı Adem'in soyundan gelmektedir. Aydınlanma dönemi sonrasında, Tanrı'nın rolünün doğaya verilmesi ve ona olan ihtiyacın yine doğanın kendisiyle giderilmeye çalışılması başta insan olmak üzere canlı türlerin kökenine ilişkin izah arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Artık kutsal Kitaplar'daki yaratılış anlatısı modern bilimin mizanına vurulmaya başlanmış ve jeoloji gibi bilim dallarının verileriyle Kutsal Kitap'taki[69] -Dünya'nın 6000 yaşında olması gibi- anlatıların görünürdeki çelişkisi mevzubahis anlatıların şüpheyle karşılanmasına yol açmıştır. Evrim teorisiyle birlikte artık canlıların varlığı ve çeşitliliğine ilişkin doğa üstüne atıf yapılmaksızın bir varoluş modelinin sınırlı da olsa mümkün olabileceğinin anlaşılmasıyla yaratılış düşüncesi gittikçe gözden düşmeye, evrimci natüralist modeller ise yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Yaratılış düşüncesi yeri geldiğinde tek tip bir şekilde anlaşılamayacak kadar farklılık arz etmektedir. Gerek referans aldığı düşünce yapılarının gerekse dayandığı argümanların farklılığından dolayı yaratılışçı düşüncenin tıpkı evrim teorisinde olduğu gibi barındırdığı çok anlamlı yapısı görmezden gelinemez. Ancak tüm yaratılışçı modeller iki noktada hemfikirdir; 1-) Tanrı'nın varoluş sürecindeki etkin rolü 2-) Tüm canlıların ortak ata yoluyla zamanla bir türden başka bir türe evrilebileceği anlamındaki evrim düşüncesinin reddedilmesi. Kısmen yaratılışçı kısmense evrimci argümanların birlikte değerlendirildiği bir sentez olan teistik evrim modeli ise mezkûr noktalarda yaratılışçı düşünceden farklıdır ki bu modeli bir sonraki başlık altında detaylı bir şekilde ele alacağız.

Yaratılış düşüncesi dini ve bilimsel gerekçelerle farklı kulvarlarda savunulabilmekte ve buna bağlı olarak dayandığı argümanlar da değişebilmektedir. Hatta

---

[69] Çalışma boyunca aksini belirtmediğimiz müddetçe "Kutsal Kitap" tesmiyesi ile kastımız Ahd-i Cedid (*İncil*) ve Ahd-i Atik (*Tevrat*) olacaktır.

öyle ki dini gerekçeler bile dinden dine inançtan inanca aralarındaki farklılıklardan dolayı değişebilmekte ve dini saiklerle ortaya konulan yaradılış doktrinleri kimi noktalarda çeşitlilik arz edebilmektedir. Sözgelimi yaratılışa ilişkin Kur'ân ile İncil veya Tevrat arasında -insanlığın Adem'in soyundan geldiği gibi temel düşünceler haricinde- detaylarda birtakım farklılıklar vardır. Kur'ân'da nispeten daha muhtasar bir anlatım söz konusu iken Tevrat ve İncil'de yaratılış süreci daha geniş ele alınmış ve detaylı bilgiler verilmiştir. Buna benzer durumlar yaratılışın teolojik açıdan farklı dinlerde her yönden benzer bir anlatıya sahip olmadığını göstermektedir.

Öte yandan evrim teorisine alternatif olarak, esasında Kutsal Kitap'taki anlatıları temellendirme amacı güden ve dini argümanlardan ziyade bilimsel verileri esas alan bir yaratılış modeli de mevcuttur. 1920'de ki Scope davasından[70] sonra 1960'lara kadar yaratılışçı düşünce Amerikan okullarında ağırlığını korumuş ve bu tarihten itibaren ise evrim teorisinin ders kitaplarına geniş kapsamlı bir şekilde alınmasıyla tartışma yeniden alevlenmiş ve yaratılış-evrim tartışması tekrar tüm canlılığıyla gündeme gelmiştir.[71] Daha evvelden ağırlıklı olarak Kutsal Kitap'taki yaratılış anlatısının harfi harfine savunulmasından ibaret olan yaratılışçılık, artık bilimsel veriler ile de desteklenmeye başlanmıştır. Henry Morris'in öncülüğünü yaptığı ve yaratılış bilimi olarak bilinen bu akıma göre Kutsal Kitap'ta yaratılışa ilişkin bilgiler ile özel yaratılış modern bilimin

[70] Amerika'da diğer ülkelerden farklı olarak bilim; politika ve yasalardan bütünüyle bağımsız değildir. Bilimin konusu olan pek çok meselenin laboratuvarlarla sınırlı kalmayıp mahkeme salonlarına kadar taşınması Amerika tarihinde yaygın olarak rastlanılan bir durumdur. Bunlardan en meşhuru asrın davası veya maymun davası gibi isimlerle anılan Scope Davasıdır. Tenessee eyalet kongresinde kabul edilen bir yasaya göre kamu okullarında evrim teorisinin öğretilmesi yasaklanmıştır. Amerikan Sivil Özgülükler Birliği (ACLU) bu durumu özgürlüğü kısıtlayan ve konuşma özgürlüğüne vurulan bir darbe olarak görmüş ve yasanın uygulanıp uygulanmayacağını görmek adına derste evrimden bahsetmek için gazeteye ilan vererek bir gönüllü aramaya başlamıştır. Esasında beden eğitimi öğretmeni olan ancak okulda biyoloji öğretmeni olmadığı için biyoloji derslerine de giren John Scope adlı bir öğretmen gönüllü olmuş ve derste evrim teorisinden bahisle insanın maymunla aynı kökenden geldiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine öğrencilerin şahitliğiyle Scope'ya dava açılmış ve bu dava bir anda gündeme oturmuştur. Kutsal Kitap'ın lafzî-mecâzi yorumundan ifade hürriyetine değin pek çok tartışmanın da gündem olduğu bu davada netice itibariyle Scope suçlu bulunmuş ancak hapis cezası yerine para cezasına çarptırılmıştır. Scope Davası evrim ve yaratılış tartışmalarında bir dönüm noktası olmuş ve daha sonraki pek çok davaları da etkileyen önemli bir olay olarak tarihe geçmiştir (detaylı bilgi için bkz.: Edward L. Larson, **Summer for Gods The Scopes Trial and America's Continuing Debate Over Science and Religion**, New York, Basic Books, 2006, s. 170-197).

[71] Michael Ruse, "Creationism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, Winter Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018, (Çevrimiçi) https://stanford.io/3Mrvx9O

verileri ile desteklenmektedir.[72] Türlerin bugünkü mevcut halleriyle yaratıldıklarını ve varlıklarını hep aynı surette sürdürdüklerini öngören Yaratılış Bilimine göre; (1) Evren, enerji ve yaşam aniden yoktan yaratılmıştır; (2) Mutasyon ve Doğal seleksiyon tek bir organizmadan tüm canlı türlerini meydana getirmek için yetersizdir; (3) Değişim sadece orijinal olarak yaratılan bitki ve hayvan türlerinin sabit sınırları içerisinde gerçekleşir; (4) Maymun ve insanın birbirinden ayrı ataları vardır; (4) Dünyanın jeolojik yapısı dünya çapında gerçekleşen bir tufanda dahil bir felaket ile açıklanır; (5) Yeryüzü ve canlıların başlangıcı nispeten yenidir.[73]

Yaratılış biliminin savları, evrim teorisinin bilimsel açıdan sorunlu olduğu ve yaratılışa ilişkin Kutsal Kitap'ta geçen bilgilerin bilimsel verilerle uygun olduğu şeklinde temelde iki sacayağı üzerine kuruludur. 1963'te Henry Morris bu amacı gerçekleştirmek adına Creationism Research Society'i (*Yaratılış Araştırma Cemiyeti*) kurmuş, okul kitaplarında yer alan evrim ve yaratılış tartışmalarına ilişkin evrim lehinde ve yaratılış aleyhindeki önyargılara set çekmek amacıyla yaratılış bilimini konu alan kitapları neşretmeye başlamıştır.[74] Zira Scopes davasından sonra her ne kadar bir süre yaratılış doktrini okul kitaplarında yer almışsa da Kutsal Kitap'taki yaratılış öğretisinin bilimsel bir olgu olmaması onun anayasal olarak bilimsel bir öğreti olarak ele alınmasını imkânsız kılmış bundan dolayı da alternatif bir bakış açısı olarak yaratılışın ancak bilimsel bir zeminde sunulmasıyla müfredatta hak ettiği yeri bulabileceği düşünülmüştür.[75]

Bu bağlamda daha önce de ifade ettiğimiz gibi yaratılış biliminin gayesi Kutsal Kitap'taki literal yaratılış doktrinini bilimsel verilerle savunmak ve evrim teorisinin ise bilimsel anlamda yetersizliğini vurgulamak olduğundan topluluğa üye olan Hristiyan bilim adamları Kutsal Kitap'taki anlatıları destekleyecek bilimsel delilleri içeren yayınlar yapmaya başlamışlardır. Ancak bu yaklaşım kısa sürede birtakım problemleri de

---

[72] Eugenie Carol Scott, **Evolution vs. Creationism: an Introduction**, Westport, Conn, Greenwood Press, 2004, s. 60; Ruse, "Creationism".

[73] Ronald L. Numbers, **The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism**, Berkeley, University of California Press, 1993. s. 10.

[74] Henry M. Morris (ed.), **Scientific Creationism**, 8. bs., San Diego California, Creation-Life Publishers, 1981. s. iv.

[75] Scott, **Evolution Vs. Creationism**, s. 99.

beraberinde getirmiştir. Mesela Kutsal Kitap'ın literal yorumuna dayalı yaratılış doktrini dünyanın yaşının 6000 yıl olduğu şeklindeki jeolojik olarak kabul edilmesi zor bir savı da barındırdığı için cemiyet içerisinde Genç Dünya Yaratılışçılığı (*Young Earth Creationism -YEC*) ve Yaşlı Dünya Yaratılışçılığı (*Old Earth Creationism -OEC*) şeklinde bir ayrışma meydana gelmiştir. Genç Dünya yaratılışçıları 6000 ila 10000 yıl önce Dünya'nın Tanrı tarafından bir anda yaratıldığı şeklindeki literal anlamı olduğu gibi benimsemişken Yaşlı Dünya Yaratılışçıları ise bu konuda modern fizik, kimya ve jeolojinin verilerini kabul etmiş ve Kutsal Kitap'ta yer alan mezkûr anlatımı literal değil de mecâzi olarak algılamayı benimsemişlerdir.[76] Ancak her iki yaklaşım arasındaki fark Hristiyan teolojisinde mevcut olan ve "Kutsal Kitap'ın literal mi yoksa mecâzi olarak mı yorumlanması gerektiği" şeklindeki evvelden var olan bir tartışmadan kaynaklanmaktadır yoksa evrimin alternatifi olarak benimsenen türlerin özel yaratılışı düşüncesi konusunda aralarında bir ihtilaf yoktur.

Öte yandan ikinci yaklaşım, yani evrim teorisinin bilimsel açıdan yetersiz olduğuna dair yapılan çalışmalar doğrudan Kutsal Kitap'taki yaratılış doktrinini savunma ile ilgili olmasa da varoluş modelleri içerisinde evrim ve yaratılış birbirine alternatif iki yaklaşım olarak görüldüğünden birinin aleyhine ortaya konulan delillerin diğerinin lehine olduğu düşünülmüştür.[77] Ancak bu alternatif olma durumunu tamamen, Kutsal Kitap'ı daha dar anlamda literalist bir metotla ele alan yaratılışçı doktrine hasretmek pek doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Zira evrim teorisinin kendi içerisinde barındırdığı açmazlardan hareketle "Kutsal Kitap'ın literal yorumuna mebni yaratılış biliminin zorunlu olarak doğru olması" gibi bir çıkarım farklı alternatifleri göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Bir diğer deyişle evrim teorisinin alternatifi sadece dar anlamdaki yaratılış bilimi değildir. Mesela yaratılış biliminin dinsel yorumlardan arındırılmış versiyonları olan bilimsel yaratılışçılık (*scientific creationism*)[78] ya da ani belirme kuramı (*abrupt*

---

[76] Recep Alpyağıl, "Yaratılışçılık ve Akıllı Tasarım Giriş", **Evrim ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 600-601.

[77] Scott, **Evolution vs. Creationism**, s. 100.

[78] Bkz.: Scott, **a.g.e.**, s. 105-106.

appearance)[79] gibi kısmen farklı yaratılışçılık modelleri ya da hem yaratılışçılığa hem de teistik evrim modellerine uygulanabilen akıllı tasarım gibi (*Intelligent Design*) alternatiflerin de mümkün olması böylesine indirgemeci bir yaklaşımı şüpheli kılmaktadır. Ayrıca evrim teorisinin barındırdığı kimi bilimsel açmazlar sadece yaratılışçı akımlar tarafından değil teoriyi benimseyen bir takım evrimci bilim adamları tarafından da dillendirilmektedir.[80] Evrim teorisine yaratılışçı camiadan gelmeyen bu türden itirazlar da zorunlu olarak yaratılış bilimi-evrim teorisi şeklindeki ikili bir alternatif modeli mümkün kılmamaktadır.

Son olarak kısaca yaratılışçılık bağlamında evrim teorisine dini argümanlardan arındırılmış bir şekilde sadece bilimsel verilerle yapılmış itirazlara da değinebiliriz. Temelde evrim teorisinin bilimsel eleştirisi teoriyi destekleyecek güçlü olgusal izahların sunulamadığı zihin ve köken problemleri üzerine kuruludur. Son dönem Osmanlı düşünürlerinden Emin Feyzi'nin "*eser-i hayat kadimden beri müteselsilen uzanıp geldiyse ya silsilenin cedâvili olan ilk halka nasıl hasıl oldu orası meçhul*."[81] şeklindeki ifadesi hayatın kökenine dair evrimci paradigmanın yetersizliğine yapılan vurguların adeta bir özeti gibidir. Kalıtım mekanizmaları ve doğal seleksiyon ile bir dereceye kadar canlılığın çeşitliliği açıklanabilirken sürecin başlangıcına yönelik bilimsel kıstası doyurucu bir şekilde karşılayabilen modellerin ortaya konulamaması ya da konulan modellerin[82] yetersiz olması[83] köken konusunun evrim açısından bir handikap oluşturduğunu düşündürmüştür.

Evrim teorisinin bilimsel açıdan yetersizliğine yapılan bir diğer vurgu da onun zihnin ve birtakım zihinsel süreçlerin oluşumundaki rolüne yöneliktir. Biyolojik evrimin ve türlerin çeşitliliğini açıklayan mekanizmaların maddeden bağımsız olarak

---

[79] Bkz.: Scott, **a.g.e.**, s. 113-115.

[80] Mesela bir önceki başlıkta değindiğimiz özellikle paleontolojik verilerden hareketle Darwinci evrim teorisinin açmazlarına değinen Stephen Jay Gould ve Niles Eldrege bu bilim adamlarına örnek olarak gösterilebilir.

[81] Emin Feyzi, **İlim ve İrade Maddiyun Mezhebinin Reddini Muhtevidir**, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1342, s. 54.

[82] J. Seckbach (ed.), **Origins: Genesis, Evolution, and Diversity of Life**, Dordrecht; Boston, Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 56-169.

[83] G.A. Kerkut, **Implications of Evolution**, New York, Pergamon Press, 1960, s. 150-151.

değerlendirilen zihinsel süreçlere de teşmil edilmesi birtakım itirazlara sebebiyet vermiştir. Her şeyden önce maddi bedensel süreçler doğadaki birtakım yasalar ve mekanizmalar ile açıklanabiliyorsa zihin ve zihne ait birtakım duygu ve düşüncelerin de bu mekanizmalar ile açıklanabilmesi ne kadar mümkündür? Evrimin yetersizliğini ortaya koymak adına zihin beden ilişkisi bağlamında dile getirilen bu soru, zımnen maddi ve bedensel açıdan canlıların çeşitliliğini açıklamak için kullanılan evrimsel mekanizmaların zihinsel boyutta aynı ölçüde bir açıklama yetisinden mahrum olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayıdır ki tercihte bulunma, iyilik ve kötülük yapma, güzellik, çirkinlik, sevinç hüzün vs. gibi bilinç düzeyinde gerçekleşen ahlâki ve zihinsel duygu gibi durumların, temelde maddi ve bedensel olarak ayrı bir mahiyete sahip oldukları gerekçesiyle Darwinci terimlerle açıklanmasının zor olduğu düşünülmüştür.[84] Üstelik bu yaklaşım sadece yaratılışçı çevrelerden gelmemekte, "*Darwinci evrim prensipleriyle mutlak ahlâkın elde edilebileceği hiçbir kaynak yoktur*" şeklinde ifadelerde bulunan John Maynard Smith gibi evrimciler de mevzubahis noktayı vurgulamışlardır.[85]

Evrim teorisine yönelik özellikle bu iki noktadaki -köken ve zihinsel süreçler- yetersizlik eleştirisi, onun daha çok biyolojinin kapsamı dışında kalan metafiziksel bir mesele olduğunu vurgulamak ya da her halükârda bilimin henüz çözemediği fakat gelecekte bir şekilde açıklayabileceği geçici bir problem olduğunu belirtmek şeklinde iki farklı yaklaşımla değerlendirilmiştir. Özellikle ikinci durum, yani henüz açıklamasını yapamadığımız bir durumun ileride muhakkak anlaşılabileceği tezi temelde bilimin metot olarak natüralist bir temelde işlediği varsayımına dayalıdır. Dolayısıyla böyle bir metot daha en baştan bir varsayım olarak benimsenmişse doğal olarak tabiatta yine tabiatın kendisiyle açıklayamayacağımız hiçbir durum söz konusu olamayacaktır ki evrim teorisinin bahsi geçen açmazları da tam olarak bu varsayım temelinde cevaplandırılmaya çalışılmıştır: Çözümü geleceğin bilimine havale etmek…[86] Bilimin temelde metot olarak natüralist bir zeminde ele alınabileceği düşüncesi bilim felsefesinde de sıklıkla tartışılan

---

[84] Anthony O'Hear, **Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation**, Oxford, Oxford University Press, 1997, s. 214.

[85] O'Hear, **a.g.e.**, s. 213.

[86] Karş. Ömer Türker, "Evrim Teorisi", **Cins Dergi**, No: 57, Haziran 2020 s.10-11; Ömer Türker, "Evrim Teorisinin Sorunları - I ", **Cins Dergi**, No: 58, Temmuz 2020, s.10-11.

bir meseledir. Konunun sınırlarını aşacağı için genelde bilimin metodu üzerine, özelde ise evrimin mevzubahis açmazlarına yönelik yapılan metodolojik natüralizm tartışmalarını geçmekle beraber[87] her hâlükârda ister yaratılışçı isterse evrimci çevrelerden gelmiş olsun mezkûr açmazların, evrim teorisini "efradını câmi ağyarını mâni" bir açıklama olarak görmemiz önünde ciddi bir engel oluşturduğunu belirtmemiz gerekir. Bundan dolayıdır ki yaratılışçılık-evrim tartışmaları bağlamında üçüncü bir alternatif gündeme gelmiştir: Teistik Evrim.

3. Teistik Evrim

Teistik evrim temelde Tanrı'nın canlıları biyolojik evrim aracılığıyla var ettiğini[88] ve biyolojik evrimin zorunlu olarak Tanrı'nın yokluğunu gerektirmediğini[89] öngören modeldir. Evrim teorisinin Tanrı'nın varlığı ile çatışmayacağı düşüncesi daha teorinin ortaya atıldığı ilk zamanlardan itibaren bilim ve ilâhiyat çevrelerinde dile getirilmiş hatta liberal Hristiyan çevrelerde geniş ölçüde benimsenmiştir. Charles Kingsley ve Frederick Temple gibi o dönemin meşhur rahipleri evrimi, Tanrı'nın yaratılışa dolaylı bir müdahalesi olarak gören teolojik bir yaklaşımı teşvik etmişlerdir. Hatta Peter Bowler 19. yüzyıl sonuna kadar çoğu liberal dindarın, evrim teorisini Tanrı'nın yaratma planının başlangıcı olarak kabul ettiğini belirtmektedir.[90]

1860'lar boyunca evrim teorisi, canlılığı bir tasarımın sonucu olarak görenler tarafından, Tanrı'nın canlıları yaratma biçimi olarak genel anlamda kabul görmüştü. Ancak canlıların rastgele değişimlere dayanan doğal seleksiyon aracılığıyla meydana geldiği düşüncesi açıkça tasarım argümanıyla çatışıyor görünmekte ve "Tanrı her adımda düzenli kanunlardan ziyade öngörülemeyen rastgele değişimlere dayanan bir süreci nasıl

---

[87] Konuyla ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz.: Stephen C. Dilley, "Philosophical Naturalism and Methodological Naturalism: Strange Bedfellows?", **Philosophia Christi**, C. 12, No: 1, 2010, s. 1.

[88] Claude E. Stipe, "Scientific Creationism and Evangelical Christianity", **American Anthropologist**, C. 87, No: 1, 1985, s. 149.

[89] Fatih Özgökman, **Tanrı ve Evrim**, Ankara, Elis Yayınları, 2013, s. 154-155.

[90] Peter J. Bowler, **Evolution: The History of an Idea**, 3. bs., Berkeley, University of California Press, 2003, s. 203,322.

kontrol edebilir?" şeklindeki kritik soru gündeme gelmekteydi.[91] Bu durum gelecekte de teistik evrim teorisinin dini gerekçelerden ziyade bilim ve doğal teoloji açısından eleştirilmesinde, gerek evrimci gerekse evrim aleyhtarı çevrelerde önemli bir gerekçe olarak rol oynayacaktır. Zira hem Tanrı'nın varlığı lehine kullanılan argümanlardan biri olması hem de yaratılış sürecindeki önemli rolü sebebiyle tasarım argümanı (*design argument*) doğal seleksiyonla çatışmakta ve onun etkinliğini boşa çıkarır nitelikte izahlar barındırmaktaydı. Nitekim yine o dönemlerde İngiliz biyolog St. George Mivart evrimsel süreçte ilâhi amaçsallığa yer açabilmek için doğal seleksiyona şiddetle karşı çıkıyordu.[92]

Mivart gibi düşünenlerin aksine doğal seleksiyon ve tasarımın birbiriyle çelişmediği aksine uyum sağladığını düşünenler de vardı. Darwin'in mektup arkadaşı ve Amerika'da evrim teorisinin önde gelen savunucularından Asa Gray, evrim teorisinin dini inancıyla çatışmadığı düşüncesinde olmasının yanı sıra doğal seleksiyon ve tasarım arasında da bir uyuşmazlığın olmadığı kanaatindeydi. Ona göre doğal seleksiyon doğadaki adaptasyon ve uyumu mucize ile değil doğa kanunları ile açıklayan bir yaklaşımdır ki teistler de doğa kanunlarını Tanrı'nın iradesinin bir sonucu olarak görmüşlerdir. Nasıl ki hiç kimse Newton'u gezegenlerin yörüngelerinde dönmesini doğa kanunlarıyla açıklamasından dolayı suçlamamamış ise aynı şekilde Darwin'i de doğada ki adaptasyonu doğa kanunları ile açıklamasından dolayı suçlamamalıdır.[93] Ona göre doğal seleksiyon tasarım ile değil aniden ortaya çıkma durumuyla çelişiktir ki dolaylı ve ardışık bir süreç tasarımı geçersiz kılmaz.[94] Gray'in doğal seleksiyonu, doğa yasası bağlamında değerlendirip Tanrı'nın da doğa yasaları aracılığıyla yaratmasının tasarım argümanıyla çelişmeyeceği düşüncesi dikkate değer bir değerlendirme olsa da doğal seleksiyonun rastgele değişimlere bağlı olması ve dolayısıyla öngörülemez bir zeminde işlemesi tasarım düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Zira tasarım, sonucu itibariyle belli bir gayeye işaret etmektedir halbuki öngörülemez değişimlerde mevzubahis gaye durumu söz konusu

---

[91] Bowler, **a.g.e.**, s. 204.
[92] Bowler, **a.y.**
[93] Asa Gray, **Darwiniana: Essays and Reviews Pertaining to Darwinism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, s. 258; Bowler, **Evolution**, s. 205.
[94] Gray, **Darwiniana**, s. 85.

değildir. Bu açmazın farkında olan Gray, Darwin'e değişimlerin fiziksel sebepleri bir muamma ve gizem olsa da bu değişimlerin aslında kesin yararlı bir düzlemde yönlendirildiği fikrini değerlendirmesini tavsiye etmiştir. Başka bir deyişle Tanrı'nın türlerin gelecekteki adaptasyonu için gereken şartları öngörebilen bir değişim yasası yaratmış olmasının mümkün olabileceğini ima etmiştir. Ancak bu durum dostu Darwin tarafından pek makul bulunmamıştır.[95]

Evrim teorisinin sistematik olarak öne sürüldüğü ilk dönemlerde gündeme gelen buna benzer fikirler, günümüzde de cereyan eden teistik evrim tartışmalarının nüvelerini oluşturmaktadır. Alfred Russel Wallace ve Asa Gray gibi açıkça teistik evrim fikrine sahip olan bilim adamlarını çağdaş dönemde Richard G. Colling, Franncis Collins, Keith B. Miller, Alister McGrath, John Polkinghorne vb. gibi bilim adamları izlemiştir.[96] Özellikle Akıllı Tasarım Hareketi'yle (*Intelligent Design Movement*) ivme kazanan varlığın makro ve mikro düzeyde adeta bir tasarımın neticesiymiş gibi görünmesi teistik evrim fikrine ciddi motivasyon sağlamıştır.

Bir önceki başlıkta da değindiğimiz üzere, gerek canlılığın kökeni ve zihin meselesinin evrim teorisinin izahlarını aşan problemler barındırması gerekse çağdaş dönemde antropik ilke ve hassas ayar gibi tasarım argümanını kuvvetlendiren verilerin ön plana çıkması günümüzde teistik evrim fikrini bilimsel gerekçelerle daha da cazip hale getirmiştir. Ancak akıllı tasarım doktrini evrim teorisinin teistik olarak benimsenmesinde bir mihenk taşı olarak kullanılmışsa da teorinin, temelde basitten karmaşığa doğru aşamalı olarak ilerlemesi üzerine bina edilen yaygın modelinin, bilimsel açıdan mümkün olmadığını öne süren bir yaklaşımı desteklemek için de kullanılmıştır. Mesela bunun en yaygın örneklerinden biri Michael Behe'nin ileri sürdüğü İndirgenemez Komplekslik (*irreducible complexity*) kuramıdır. Behe, moleküler düzeydeki organizmaların tıpkı bir makinede olduğu gibi çoklu parçalardan meydana geldiğini ve organizmanın varlığı için bu çoklu parçaların aynı anda ve birlikte işlemesi gerektiğini, aksi halde organizmanın varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmektedir. Buna örnek olarak bakteri kırbacını örnek

---

[95] Gray, **a.g.e.**, s. 148; Bowler, **Evolution**, s. 206.
[96] Alpyağıl, "Çağdaş Din Felsefesinde Teistik Evrim - Giriş", s. 473.

veren Behe'ye göre bakteri kırbacı, rastlantısal mutasyon ve doğal seleksiyon ile açıklanamaz. Zira bakteri kırbacı, palet, rotor ve motor gibi olmazsa olmaz üç parçadan oluştuğu için eksiltilemez bir diğer deyişle indirgenemez kompleks bir sistemdir ve bunların ancak hep birlikte aynı anda işlemesiyle bakteri kamçısı işlevsel olabilir. Halbuki Darwinci anlamdaki mutasyon ve doğal seleksiyonun, türe işlevsel bir özelliği aşamalı bir surette kazandırdığı için bir parçanın eksik olması durumunda işlevini yitiren bu gibi durumları açıklayabilmesi imkân dahilinde değildir.[97] Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta ise Behe'nin bu itirazının doğrudan teistik evrime değil doğa kanunları çerçevesinde herhangi bir yönlendirilmenin olmadığı ve tamamen doğal süreçlerle işleyen bir evrim teorisine yönelik olduğudur. Nitekim Kenneth R. Miller gibi akıllı tasarım karşıtı olmasına rağmen tamamen doğal süreçlerle işleyen teistik bir evrim modeli öngören bilim adamlarının düşünceleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir.[98]

Tanım ve yaklaşım açısından ise teistik evrimin farklı yorumları olsa da tüm bu farklı yorumların birleştiği ortak nokta biyolojik evrimin Tanrı'nın yaratma tarzı olduğudur. Modern dönemde Teistik evrimin savunucularından biri olan Amerikalı genetikçi Francis Collins, teistik evrimin küçük farklılıklar sergileyen birçok çeşidi olmakla beraber tipik olarak aşağıdaki öncüllere dayandığını belirtir:

> 1. Evren yaklaşık 14 milyar yıl önce yoktan var oldu.
> 2. Son derece imkânsız göründüğü halde, evrenin özellikleri yaşam için kesin bir şekilde ayarlanmış görünmektedir.
> 3. Yeryüzünde yaşamın ortaya çıkış mekanizması tam olarak bilinmemekle beraber, bir kez yaşam başladıktan sonra evrim ve doğal seçilim süreçleri uzun zaman dönemlerinde biyolojik çeşitliliğin ve karmaşıklığın oluşmasını sağlamıştır.
> 4. Bir kez evrim harekete geçtikten sonra doğaüstü özel bir müdahale gerekmemiştir.

---

[97] Michael J Behe, **Darvin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer**, çev. Gürkan Bayır, İstanbul, Kesit Yayınları, 2007, s. 21, 92-94.; İndirgenemez kompleksiik konusunda Behe ve Amerikalı biyolog Kenneth R. Miller arasındaki karşılıklı tartışma için bkz.:, Kenneth R. Miller**, Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution.**, New York, Cliff Street Books, 2000, s.145-158; Michael J Behe, "The Modern Intelligent Design Hypothesis: Breaking Rules", **God and Design: The Teleological Argument and Modern Science**, ed. Neil A. Manson, London, Routledge, 2003, s. 276-291; Behe'nin ilgili makalesinin Türkçe tercümesi için bkz.: Michael J Behe, "Modern Akıllı Tasarım Hipotezi: Kuralları Yıkıyor", **Evrim ve Tasarım Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, (der.) Recep Alpyağıl, çev. Fatih Özgökman, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 636-672.

[98] Detaylı bilgi için bkz.: Miller, **a.g.e.**

> 5. İnsanlar da bu sürecin bir parçasıdır ve harika maymunlarla ortak bir atayı paylaşmaktadırlar.
> 6. Ancak İnsanlar aynı zamanda evrimsel olarak açıklanamayacak açılardan eşsizdirler. Bu da bizim ruhsal doğamızı göstermektedir. Ahlak Yasası'nın (doğru ve yanlış bilgisi) varlığı ve tarih boyunca tüm kültürlerin özelliği olan Tanrı arayışı da buna dahildir.[99]

Collins'in ileri sürdüğü öncüllerden hareketle, tam olarak nasıl var olduğu bilinmeyen bir süreç neticesinde yaşam başladıktan sonra tüm canlılar, herhangi bir doğaüstü müdahaleye gerek kalmaksızın evrimsel mekanizmalar aracılığıyla ortaya çıkmış, ancak insanın ahlâki doğası ruhsal doğasının bir parçası olduğu için evrimsel açıklamanın sınırları dışında kalmıştır diyebiliriz. Şüphesiz burada en tartışmalı nokta 4. öncül olacaktır. Zira Teistik tanrı tasavvuruna göre aleme her daim müdahil olabilen bir Tanrı'yı yaşamın başlangıcından itibaren oluşun dışında bırakarak tüm süreci öngörülemez evrimsel mekanizmalar ile açıklamaya çalışmak hem teolojik hem de mantıki açıdan ciddi handikaplara sebebiyet verecektir. Bu durum ise teistik evrimi "teizm" açısından kabul edilebilir bir model olmaktan çıkaracaktır. Akıllı Tasarım hareketinin önde gelen isimlerinden Stephen C. Meyer, teistik evrim düşüncesini bilimsel, felsefi ve teolojik açıdan eleştirdiği makalesinde işaret ettiğimiz tutarsızlıkları geniş bir şekilde ele almıştır.[100] Biz de farklı teistik evrim konseptlerini ve bu konseptlerin felsefi açıdan barındırdığı problemleri Meyer'in ilgili tahlillerinden hareketle ele alacağız.

Teistik evrimi tek tip bir tanım üzerinden ele almaktan ziyade daha geniş bir perspektiften değerlendirmeye çalışan Meyer, biyolojik anlamda evrim teorisinin üç temel anlamı üzerinden üç farklı muhtemel teistik evrim konsepti ortaya konulabileceğini ifade etmektedir. Biyolog Keith Stewart'ın yaptığı evrim tanımı üzerinden hareket eden Meyer, evrim denilince akla üç anlamın gelebileceğini belirtmektedir: 1-) Zamanla değişim 2-) Evrensel bir ortak ata 3-) Organizmalarda değişikliğe sebebiyet veren doğal seleksiyon ve mutasyon gibi doğal mekanizmalar. [101] Bu üç anlamdan ilki olan *zamanla değişim* ile,

---

[99] Francis S. Collins, **Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Bağdaşabilir mi?,** çev. Harutyun Parlak, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2009, s. 193-194.
[100] Stephen C. Meyer, "Scientific and Philosophical Introduction Defining Theistic Evolution", **Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique**, ed. James Porter Moreland vd., Wheaton, Illinois, Crossway, 2017, s. 30-54.
[101] Meyer, **a.g.e.**, s. 31.

bilhassa canlı organizmaların zamanla geçirdikleri değişiklikler kastedilmektedir. Sözgelimi özellikle fosil kayıtları aracılığıyla geçmişte yaşayan canlı formlarının bugünkü canlı formlardan farklı olduğu anlaşılmaktadır. Yine genetik bilimin gelişmesiyle, bireylerde gen düzeyinde gerçekleşen değişiklikler de canlı organizmaların değişim geçirdiğini göstermektedir. Kısa bir zaman diliminde geçekleşen bu ufak çaplı değişikliklere mikro evrim denilmektedir ki bu tarz bir değişim birçok bilimsel çalışmayla da ortaya konulmuştur.[102]

Evrimin bahsi geçen üç temel anlamından ikincisi olan *evrensel ortak ata* tanımıyla ise bilinen tüm canlı organizmaların uzak geçmişte bir yerde var olan tek bir ortak atadan türediği kastedilmektedir.[103] Darwin'in *On The Origin of Species* (Türlerin Kökeni) adlı eserinde de ifade ettiği üzere tüm canlılar ilkel bir yaşam formundan aşamalı bir şekilde evrimleşmek suretiyle bugünkü mevcut form ve çeşitliliğe ulaşmışlardır. Günümüzde biyoloji kitaplarında da sıklıkla tasvir edildiği üzere Darwin'in mezkûr düşüncesi, dal budak salmış devasa bir evrim ağacıyla (*a great branching tree*) temsil edilmeye çalışılır. Buna göre Darwin'in ilgili evrim ağacının gövdesinin en altıyla ilkel canlı organizmalar, ağacın dallarıyla ise bahsi geçen ilkel canlılardan türemiş yeni yaşam formları temsil edilmektedir. Bu ağacın dikey eksende büyümesi/ilerlemesi ile zamansal süreç, yatay eksende ilerlemesiyle ise biyolojik formlarda görülen değişiklikler temsil edilmektedir. Tasvir edilen evrim ağacından da anlaşılacağı üzere tüm canlı formlar birbiriyle irtibatı bulunan tek bir aile görüntüsü arz etmektedir ki Darwin'e göre tüm canlıların ortak bir atadan türediğini ileri süren bu düşünce; fosil kayıtları, canlıların dağılımı gibi çeşitli biyolojik verileri en iyi açıklanabilecek sistemdir.[104]

Meyer'e göre bu ikinci anlamıyla evrim, sadece tüm canlıların ortak bir atayı paylaştıklarını ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda organizmalarda meydana gelen morfolojik değişimlerin miktarında bir sınırın olmadığını da ima eder ki buna göre basit organizmalara yeterli zaman verildiğinde bu organizmalar çok daha kompleks canlılara evrimleşebileceklerdir. Böylece anlaşılmaktadır ki evrimin bu ikinci anlamıyla sadece

---

[102] Meyer, **a.g.e.**, s. 31-32.
[103] Meyer, **a.g.e.**, s. 32.
[104] Meyer, **a.g.e.**, 32-33

değişim değil, aynı zamanda aşamalı, devamlı ve hatta sınırı olmayan biyolojik değişimler de kastedilmektedir.[105]

Evrimin üç temel anlamından üçüncüsü ile de genel olarak doğal seleksiyon ve mutasyon gibi *biyolojik organizmalardaki değişimi sağlayan mekanizmalar* kastedilmektedir.[106] Meyer'e göre evrimin bu üçüncü anlamı, yaşamın tarihinde köklü değişimler üreten *yaratıcı bir güç* görevi üstlenmektedir. Bir diğer deyişle yaşamın çeşitliliği doğal seleksiyon ve mutasyon gibi herhangi bir dış müdahaleden bağımsız tamamen doğal süreçler aracılığıyla meydana gelmektedir ki bu durum bahsi geçen mekanizmaların *yaratıcı bir güce* sahip olduğunu ima etmektedir. Bu durum ise varlıkta müşahede ettiğimiz tasarım görüntüsünün, aktif ve akıllı bir tasarımcının varlığından bağımsız tamamen doğal mekanizmalar ile açıklanabileceği anlamına gelmektedir. Nitekim Darwin'den beri biyologlar sadece canlıların çeşitliliğinin değil yaşamda açık bir şekilde müşahede edilen tasarım *görüntüsünün* de doğal seleksiyon ve mutasyon gibi yönlendirilmemiş ve tamamen doğal/rastlantısal mekanizmalarla açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir.[107] Bahsi geçen süreç tamamen rastlantısal ve yönlendirilmemiş doğal bir süreç olduğu için Francisco Ayala'nın ifadesiyle *tasarımcısı olmayan bir tasarım* durumu ortaya çıkmıştır. Nitekim kendisi de bir teist evrimci olan Ayala, Darwin'in en büyük başarısının; yaşayan canlı organizmalardaki tasarım görüntüsünü, Tanrı'ya ya da doğa dışı bir güce başvurmaksızın tamamen doğal süreçlerle açıklayabilmesi olduğunu ifade etmiştir.[108] Bu durum ise göstermektedir ki canlılardaki tasarım görüntüsü bir illüzyondan ibarettir ve tüm süreç yönlendirilmemiş evrimsel doğal mekanizmalar aracılığıyla gerçeklemiştir ki evrimin üçüncü anlamıyla kastedilen durum da budur.

Meyer'e göre evrimin yukarıda ele alınan üç anlamı, üç muhtemel teistik evrim konseptine karşılık gelecektir. Felsefi, bilimsel ve teolojik açıdan bu üç muhtemel teistik evrim konseptinden ilki problemsiz, ikincisi tartışmalı, üçüncüsü ise tutarsız ve ciddi problemler barındırmaktadır. Buna göre eğer evrim ile kastedilen mana ilk seçenekteki

---

[105] Meyer, **a.g.e.**, s. 33.
[106] Doğal seleksiyon ve mutasyon gibi evrimsel mekanizmaların nasıl işlediğine dair bu bölümün ilk başlığında detaylı bilgi vermiştik.
[107] Meyer, **a.g.e.**, s. 33-34.
[108] Meyer, **a.g.e.**, s. 35.

gibi *zamanla değişim* anlamında bir mana ise bu durum canlıların zamanla birtakım değişimler geçirdiği ve bu değişimlerin sebebinin ise Tanrı olduğu şeklindeki teistik evrim tasavvuruyla çelişmeyecektir. Bilimsel gözlemlerin yanı sıra teistik dinlerin teolojisi açısından da Tanrı'nın iradesi ve müdahalesiyle canlıların zamanla birtakım değişiklikler geçirdiği şeklindeki bir düşüncede herhangi bir problem görünmemektedir. Nitekim bilimsel veriler de göz önüne alındığında yeryüzündeki canlı formları zamanla birtakım değişiklikler geçirmişlerdir. Bu açıdan evrimin ya da teistik evrimin *bu anlamda* bilimsel ya da teolojik açıdan tutarsız olduğunu gösterecek herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Dolayısıyla evrimin zamanla değişim şeklindeki anlamı üzerine bina edilen bir teistik evrim tasavvuru bu açıdan bir sorun oluşturmamaktadır.[109]

Bir diğer teistik evrim konsepti ise evrimin ikinci anlamında içerilen *ortak ata* temelli teistik evrim tasavvurudur. Buna göre Tanrı, tüm canlıları -Darwin'in evrim ağacındaki temsiline de uygun bir şekilde- tek bir ortak ata vasıtasıyla birbirlerinden türemek suretiyle aşamalı ve devamlı bir surette yaratmıştır. Meyer'e göre bu anlamdaki bir teistik evrim fikri, *mantıksal olarak* herhangi bir problem veya çelişki içermemektedir. Tanrı, bir teist açısından canlıları ortak ata vasıtasıyla aşamalı ve devamlı bir evrim süreci neticesinde yaratmış olabilir. Dolayısıyla bu durum, *mantıksal açıdan* bir çelişki oluşturmayacaktır. Ancak Meyer'in ifade ettiğine göre bazı teistler, Kutsal Kitap'ın yaratılış bahsinde geçen, bitki ve hayvanların kendi türleri içerisinde, insanın ise Tanrı tarafından özel bir şekilde yaratıldığını ifade eden metinleri literal olarak algıladıkları için, mantıksal açıdan herhangi bir çelişki barındırmayan ancak teolojik açıdan problemli görünen *ortak ata temelli teistik evrim konseptini* çelişkili bulmuşlardır. Dolayısıyla evrimin ikinci anlamı üzerine inşa edilen bu teistik evrim konsepti, Meyer'e göre

---

[109] Meyer, **a.g.e.**, s. 36-37. Meyer, teistik evrimin mantıksal/felsefi ve bilimsel boyutunun yanı sıra teolojik boyutunu da Yahudi ve Hristiyan teolojisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Biz onun ağırlıklı olarak mantıksal/felsefesi itirazlarını ele alacağız. Öte yandan İslam teolojisi açısından da bir değerlendirme yapmak konunun sınırlarını aşacağı için burada İslam Teolojisi perspektifinden bir değerlendirme yapmayacağız. Bununla birlikte özellikle Eşari paradigma ve Gazali'nin görüşleri özelinde İslam Teolojisi açısından teistik evrim tasavvurunu inceleyen güncel bir çalışma için bkz.: Shoaib Ahmed Malik, **Islam and Evolution: Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm**, New York, Routledge, 2021. Ayrıca gayelilik bağlamında, evrimin öngörülemez ve tesadüfi yapısını İslam Kelam Geleneği açısından değerlendiren bir yaklaşım için bkz:. Ömer Türker, "Evrim Teorisinin Sorunları - IV", **Cins Dergi**, No: 61, Ekim 2020, s. 10-11.

mantıksal açıdan bir sorun teşkil etmese de *teolojik açıdan* tartışmalı bir durum arz etmektedir.[110]

Son olarak evrimin üçüncü anlamını ihtiva eden doğal seleksiyon ve mutasyon gibi *evrimsel mekanizmalar temelinde inşa edilen* teistik bir evrim tasavvuru ise Meyer'e göre ciddi manada mantıksal, teolojik ve bilimsel açıdan anlamsız görünen problemler içermektedir.[111] Collins'in teistik evrim tanımını hatırlayacak olursak, özellikle dördüncü öncülün teistik evrim açısından ciddi açmazlar barındırdığına işaret etmiştik. Bu öncüle göre bir kez evrim harekete geçtikten sonra doğaüstü özel bir müdahale gerekmemiştir.[112] Zira evrim teorisine göre doğal seleksiyon ve mutasyon gibi tamamen açıklanabilir doğal süreçlerin bir ürünü olan evrimsel mekanizmalar, bahsi geçen doğaüstü müdahaleye ihtiyaç bırakmamaktadır. Mezkûr mekanizmalar ise tamamen rastlantısal ve yönlendirilmemiş bir özellik taşımaktadır. Bir diğer deyişle evrimsel sürecin nasıl sonlanacağı hiçbir şekilde önceden bilinemez ve öngörülemezdir. Evrimsel mekanizmaların bu özelliğinin teistik tasavvurla bağdaşmayacağını ileri süren Meyer, ilk olarak mantıksal açmaza dikkat çekmektedir. Buna göre eğer bir teistik evrimci hem yönlendirilmemiş Neo-Darwinci doğal seleksiyon ve mutasyon mekanizmalarını doğrulayıp hem de aynı zamanda yeni canlı türlerinin oluşumunda Tanrı'nın nedensel bir etkisinin olduğunu ileri sürerse Tanrı'nın, *yönlendirilmemiş bir süreci yönlendirmiş olacağı* şeklinde mantıksal olarak çelişkili bir önermeyi savunmuş olacaktır. Zira mantıksal açıdan hiçbir akıllı varlık -hatta Tanrı dahi- yönlendirilmemiş bir süreci yönlendiremez. Çünkü süreç yönlendirildiği anda artık *yönlendirilmemiş* olamaz.[113]

Öte yandan teist bir evrimci, doğal seleksiyon ve mutasyon gibi mekanizmaların *yönlendirilmiş* bir süreçle (*sözgelimi Tanrı'nın belli mutasyonlara müdahalesi gibi*) meydana gelerek evrimsel değişimlerin gerçekleştiğini ileri sürebilir. Ancak bu yaklaşım hiç şüphesiz Darwinci olmayan bir evrim konsepti olacaktır. Hatta mutasyonlar ve diğer evrimsel süreçler dışarıdan bir müdahale ile yönlendirilmiş olacağı için bu durum

---

[110] Meyer, **a.g.e.**, s. 37.
[111] Meyer, **a.g.e.**, s. 38.
[112] Francis S. Collins, **Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Bağdaşabilir mi?**, s. 193.
[113] Meyer, **a.g.e.**, s. 38.

Tanrı'nın akıllı bir tasarım süreciyle varlığı meydana getirdiği anlamına gelecektir. Ne var ki, eğer süreç Tanrı'nın müdahalesiyle meydana gelmişse, canlı organizmalardaki tasarım -Collins ve Miller gibi teistik evrimcilerin iddialarının aksine- artık bir *görünüş* veya *illüzyon* olmaktan çıkacaktır. Ancak çoğu önde gelen teist evrimci, canlılardaki tasarımın gerçek olduğunu reddederek akıllı tasarım teorisine sıcak bakmamaktadır. Bu durum ise göstermektedir ki hem evrimsel mekanizmaların yönlendirilmiş olduğunu ileri süren hem de akıllı tasarımı reddeden kişi kendi içerisinde çelişkili bir pozisyon benimsemiş olacaktır.[114]

Teolojik açıdan ise Meyer teistik evrim düşüncesindeki en büyük problemin, varoluşta Tanrı'nın bilfiil müdahalesinin sınırlandırılması olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın aktif ve bilfiil olarak aleme sürekli olarak müdahale ettiği açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Ancak Tanrı'nın doğa kanunlarını en başta yaratıp oluşu doğa kanunlarına bırakması ya da en başta doğa kanunlarını yaratıp sadece her an işlemesine imkân sağlaması, teistik tanrı tasavvuruyla çelişik olacaktır. Çünkü her iki durumda da Tanrı mutasyon ve doğal seleksiyon gibi doğal mekanizmaları -her ne kadar başlangıçta yaratmış olsa da- doğrudan yönlendirememekte ve bu durum ise Tanrı'nın müdahalesini sınırlandırdığı için aktif bir tanrı anlayışından ziyade pasif bir tanrı anlayışını netice vermektedir. Çünkü her iki durumda da doğayı meydana getiren yönlendirilmemiş doğal seleksiyon ve mutasyon gibi doğal mekanizmalar olduğu için Tanrı'nın doğanın işleyişine olan müdahalesi sınırlandırılmaktadır. Halbuki bu durum her daim aktif ve oluşa her an müdahil olan teistik tanrı tasavvuruyla çelişmektedir. Üstelik bu durum mantıksal olarak bir problem oluşturmasa da deistik tanrı tasavvuruyla teistik tanrı tasavvuru arasındaki çizgiyi de silikleştirmektedir.[115]

Öte yandan teistik evrimin bahsi geçen iki tasavvuru, doğal mekanizmaların -en başta Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilse bile- öngörülemez ve müdahalesiz bir şekilde işlediğini ileri sürdüğü için bir nevi Tanrı'dan bağımsız ve doğayı otonom olarak

---

[114] Meyer, **a.g.e.**, s. 38-39. Ancak Meyer, -her ne kadar çok az taraftarı bulunsa da- hem yönlendirilmiş bir evrimsel süreci hem de akıllı tasarımı birlikte doğrulayan teistik bir evrim tasavvurunun doğal olarak herhangi bir çelişki barındırmayacağını vurgulamaktadır (bkz.: **a.y.**).

[115] Meyer, **a.g.e.**, s. 39-40

üreten bir görüntü arz edecektir. Bu durum ise biyolojik sistemlerin kısmen, Tanrı'dan bağımsız olarak işlediği için doğaya atfedilmesi anlamına gelecektir. Çünkü eğer Tanrı en azından doğal seleksiyon ve mutasyon gibi mekanizmaları yönlendirmeyip sadece aksamaksızın doğada işlemelerine izin vermişse bu durumda O, bu mekanizmaların insan da dahil olmak üzere canlı varlıkları üretip üretemeyeceğini dahi bilemeyecektir. Bu durum ise doğayı, Tanrı'dan bağımsız işleyen alternatif bir yaratıcı güç haline getireceği için her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten teistik tanrı tasavvuruyla çelişecektir.[116]

Meyer, son olarak bilimsel açıdan anlamsız ve karmaşık bir izaha dikkat çekmektedir. Buna göre mutasyon ve doğal seleksiyon gibi öngörülemez mekanizmalar dahilinde anlaşılan teistik evrimin mantıksal ve teolojik açmazlarını göz ardı edenler, bahsi geçen açmazlardan kaçınmak için bilimsel anlayışımıza yeni hiçbir şey katmayan oldukça karmaşık ve anlamsız bir açıklama ileri sürmektedirler. Şöyle ki; hatırlanacak olursa Darwin'den günümüze evrimsel biyologlar, canlılardaki tasarım görüntüsünü açıklamak için akıllı bir tasarımcının gücünü minimize edecek bir izahla karşımıza çıkmışlardır: Doğal seleksiyon ve mutasyon gibi yönlendirilmemiş doğal mekanizmalar. Ancak bu durumun ne türden çelişkiler barındırdığına daha önceden değinilmişti. İşte bu noktada akıllı tasarım düşüncesini reddeden ve canlılardaki tasarım olgusunu bir *görünüş* ve bir *illüzyon* olarak gören Collins gibi bazı teistik evrimciler, ilgili açmazlardan kaçınmak için şu şekilde bir çözüm sunmaya çalışmışlardır:

> Bu anlamda evrim bize rastlantılarla yönetilen bir süreç gibi görünebilir, ama Tanrı açısından sonuç tamamen belirlidir. Bu yüzden, akıp giden zamanın egemenliği altındaki bizler açısından rasgele ve yönlendirilmemiş bir süreç gibi gözükse de, Tanrı tüm türlerin yaratılışında tamamen ve yakından rol oynamış olabilir.[117]

Collins bu ifadeleriyle, esasında bizim açımızda öngörülemez ve yönlendirilmemiş olan evrimsel sürecin, aslında Tanrı'nın müdahil olduğu ve onun açısından sonucun belli olduğu bir süreç ola*bileceğini* (*could be*) ifade etmektedir.

---

[116] Meyer, **a.g.e.**, s. 40.
[117] Collins, **a.g.e**, s. 199; Meyer, **a.g.e.**, 41

Meyer'e göre Tanrı'nın evrimsel süreci böylesine karmaşık bir şekilde meydana getirmesi, teistik evrimcilerin göz ardı ettiği bir problem barındırmaktadır.

Teistik evrimin bu versiyonunu benimseyenler, evrimsel mekanizmaların yönlendirilmemiş ve öngörülmez olduğunu ileri süren Neo-Darwinci sentez kuramını benimsedikleri için canlı organizmalardaki tasarımı bir *görüntü* veya *illüzyon* olarak görmek zorunda kalacaklardır. Ancak Collins, yukarıdaki izahıyla bizim perspektifimizden rastgele ve yönlendirilmemiş görünen evrimsel sürecin, Tanrı tarafından aslında sonucu bilinen bir durum olacağını belirtmişti. Meyer, Collins'in bu açıklamasının, *canlı organizmalardaki tasarım görüntüsü ve illüzyon*, *yönlendirilmemiş maddi süreçlerin bir neticesidir ancak bu yönlendirilmemiş sürecin bizatihi kendisi aslında akıllı bir tasarımcı tarafından yönlendirilmiş olabilir* şeklinde bir anlama geleceğini ifade etmektedir. Ancak Meyer'e göre bu anlam, Richard Dawkins'in, *Biyoloji bir amaç için tasarlanmış gibi görünen ama esasında bir illüzyon olan kompleks şeyleri inceleyen bilim dalıdır* şeklindeki meşhur sözünden hareket edilerek tahlil edilecek olursa, şu şekilde bir sonuç verecektir:

> Canlılardaki tasarım görüntüsü bir illüzyon olsa da bu tasarım görüntüsünün arkasında akıllı bir tasarımcı bulunabilir ki bu durumda tasarım görüntüsü artık bir illüzyon olmayacaktır. Ancak biyoloji, bir amaç için tasarlanmış gibi görünen ama esasında bir illüzyon olan kompleks şeyleri inceleyen bir bilim dalıdır.[118]

Meyer'e göre bu karmaşık ve hatta saçma ve anlamsız sonuç bilimsel algımıza yeni hiçbir şey katmamaktadır. Çünkü Collins, açık bir şekilde akıllı tasarımı bir illüzyon olarak görmesine rağmen yönlendirilmemiş süreçlerin aslında akıllı bir varlık tarafından yönlendirilmiş olabileceğini ileri sürerek aslında, *illüzyonun bir illüzyon olmayabileceği ama yine de bir illüzyon olduğu* şeklinde anlamsız bir sonucu netice verecek bir açıklamayı savunmuş olacaktır. Bu durum ise göstermektedir ki Collins'in ilgili çözüm çabası detaylı bir analize tabi tutulduğunda ortaya, bilimsel anlayışımıza yeni hiçbir şey

[118] Meyer, **a.g.e.**, s. 42.

katmayan fakat teolojik bir dil ile süslenerek materyalist evrim anlayışının yeniden tekrarlandığı anlamsız bir sonuç çıkmaktadır.[119]

Sonuç olarak evrimin üç tanımı çerçevesinde anlaşılabilecek olan üç muhtemel teistik evrim tasavvuru, bahsi geçen tanımlar çerçevesinde bir anlam kazanmaktadır diyebiliriz. Bu tanımlardan ilki olan zamanla değişim olgusu teistik evrim tasavvuru açısından bir sorun oluşturmazken ikinci tanım olan ortak ata konsepti üzerine kurulu teistik bir evrim tasavvuru, farklı teistik sistemlerin farklı yorumlarına göre tutarlı veya tutarsız olacaktır. Ancak *yönlendirilmemiş* doğal mekanizmalar çerçevesinde oluşturulmuş bir teistik evrim tasavvuru ise detaylı bir analize tabi tutulduğunda ciddi açmazlar ile birlikte karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlar ise göstermektedir ki teistik evrim düşüncesi hala farklı model ve çözüm çabalarıyla din ve bilim tartışmalarında önemini korumaya devam etmektedir.

4. Büyük Varlık Zinciri

Batı düşünce dünyasında özellikle metafizik başta olmak üzere teoloji, doğa bilimleri ve edebiyat gibi alanları önemli ölçüde etkileyen büyük varlık zinciri; (*The Great Chain of Being*) "en düşük ve en önemsiz şeyden, varlığın zirvesinde yer alan en mükemmel varlığa (*ens perfectissimum*) değin mevcutların, bir dizi bağlantı/ittisal ve mertebeleşme ölçütüne göre sıralandığı evrenin hiyerarşik doğal yapısı" olarak tanımlanabilir.[120] Buna göre varlıklar sahip oldukları mükemmellik derecesine göre zincirde kendilerine has bir konumda yer alırlar ve bu mükemmellik ölçütüne göre hiçlikten cansızlığa oradan sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insanlar alemine daha sonra ise melekler, gayr-ı maddi akıllar alemi ve nihayetinde ana gaye olan Tanrı'ya değin bir sıra

---

[119] Meyer, **a.g.e.**, s. 42-43.

[120] Lia Formigari, "Chain of Being," **Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas**, c. 1, ed. Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. s. 325.

düzeni içerisinde varlığın en düşük mertebesinden en yüksek mertebesine kadar hiyerarşik olarak sıralanırlar.[121]

Özellikle Orta çağ Hristiyan teolojisi ve batı düşünce dünyasında 18. yüzyıla değin geniş ve dağınık bir kapsamda; felsefede, teolojide, doğa bilimlerinde ve hatta edebiyatta geniş bir kullanım alanına sahip olan varlığın bu hiyerarşik sıra düzeni konseptinin fikirler tarihine olan etkisi, önemine yapılan vurgu ve tarihsel süreçte geçirdiği değişimler ile beraber ilk defa sistematik bir kavram olarak Arthur O. Lovejoy tarafından yazılan *The Great Cahin of Being: A Study of The History of The Idea*[122] adlı eserde ele alınmış ve daha sonra konu üzerinde yapılan tüm çalışmalar mezkûr eser temel kaynak olmak üzere ortaya konulmuştur.

Lovejoy'a göre fikirler tarihi tamamen özgün ve homojen bir yapıda değil farklı kavram ve yaklaşımların sentezinden oluşan heterojen bir düşünceler topluluğudur. Kendi deyişiyle fikirler tarihi;

> Büyük oranda düşünce tarihinin diğer kollarıyla aynı malzemeyi paylaşsa da ve bu kolların daha önceden harcadığı emeğe dayansa da bu malzemeyi özgül bir biçimde böler kısımlarını yeni gruplandırmalar ve ilişkilere sokar ve bunları ayırt edici bir amacın bakış açısından görür.[123]

Lovejoy varlık zinciri kavramını da bu bakış açısıyla ele almakta ve kendi deyimiyle onu "analitik kimyanın" usulüne benzer bir şekilde[124] yani bütünü son raddeye kadar parçalarına ayırmak suretiyle onu meydana getiren asıl unsurlara, özgün ve esas düşüncelere ulaşmaya çalışır. Bu bağlamda varlık zinciri, düşünce tarihinde her ne kadar farklı disiplinlerde ve farklı bağlamlarda, farklı gayelerle kullanılmış olsa da temelde üç

---

[121] Edward P. Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", **Journal of the History of Ideas**, C. 48, No: 2, 1987, s. 211.

[122] Bkz.: Arthur O. Lovejoy, **The Great Cahin of Being: A Study of The History of The Idea**, Massachusetts, Harvard University Press, 1936. Bu eser Ahmet Demirhan tarafından Türkçe'ye *Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri* ismiyle çevrilmiştir. Bundan sonraki süreçte ilgili kitaba yapacağımız atıfları bahsi geçen tercümeden yapacağız (bkz.: Arthur O. Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.).

[123] Arthur O. Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002, s. 11.

[124] **A.y.;** Ayrıca bkz.: Abdullah Abdüddâim, "Silsiletü'l-Vücûdi'l-Kübrâ", **Mecelletü'l Adâb**, C. 15, No: 1, 1967, s. 12.

prensip bahsi geçen zincirin asli unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar çokluk/tamlık ilkesi (*plenitude principle*), devamlılık ilkesi (*continuity principle*) ve mertebeleşme ilkesidir (*gradation principle*).[125] Bu ilkelerin kökenleri ise en temelde Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde yer almaktadır. *Çokluk* veya *tamlık ilkesi* Platon'da, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkeleri* ise Aristoteles'te bulunmaktadır. Birbirinden bağımsız olarak farklı filozoflar elinde ortaya çıkan bu ilkelerin bir araya getirilerek kapsamlı bir sistem olarak ortaya konulması ise Yeni Platonculuk'ta ortaya çıkmıştır. Lovejoy'un deyişiyle büyük varlık zinciri kavramının unsurları Platon ve Aristoteles'te, bir araya getirilip bir sistem olarak ortaya konulması ise Yeni-Platonculuk'ta meydana gelmiştir.[126]

Bu üç prensipten ilki olan çokluk ilkesi ilk olarak açık bir şekilde Platon'un *Timaios* ve *Devlet* diyaloglarında belirmekte ve Plotinus'un *Enneadlar*'ında belirgin bir şekilde ortaya konulmaktadır.[127] Platon, sıradan dünyevi şeylerin, çokluğun ve farklılıkların nedenini, varlıklarını aldıkları kaynağı ve bu varoluş ile çeşitliliğin nedenini bir diğer deyişle "varlığın ve çokluğun" sebebinin ne olduğunu arıyordu. Ona göre bu sebep, –*Devlet* diyaloğunda ele aldığı üzere- idealların ideası olan "iyi ideasıdır".

Platon'a göre nesnelere gerçekliğini ve bilme gücünü veren şey iyi ideasıdır. Bilinen şeyler ve bilimin kaynağı odur.[128] Tıpkı güneşin görünen nesnelere yalnız görülme özelliğini vermekle kalmayıp aynı zamanda onları dünyada büyütüp besleyen ve var olmasının nedeni olması gibi, bilinen şeyler de bilinme özelliklerini, iç ve dış varlıklarını iyi ideasından alırlar. Bilimi ve gerçeği doğuran, onlardan daha güzel olan bu iyinin ise görülmedik bir güzelliği olmalıdır.[129]

Platon'un *Devlet* diyaloğunun yanı sıra konuya ilişkin daha detaylı açıklamalarını ise *Devlet*'ten sonra yazdığı *Timaios* diyaloğunda buluyoruz. Bu diyaloğun konuşmacısı

---

[125] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 213.; Formigari, **Chain of Being,** s.325.

[126] Lovejoy, **a.g.e.**, s. 66; Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", s. 216-217.

[127] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 371; Wiener, **Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas**, c. 1, s. 325; Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", s. 217.

[128] Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017. 508 e.

[129] **A.y.**, 509 a.

olan Timaios ilgili konuya evrenin nasıl yaratıldığını daha doğrusu tesadüfen yaratılmamış olduğundan söz etmeyi planladığından bahsederek başlar. Bunun için de bakmamız gereken ilk şeyin "doğurulmamasına rağmen var olan ve her zaman gelişmesine rağmen asla var olmamış olanların ne oldukları"[130] sorusu olduğunu belirtir. Platon'un felsefesinde belirgin olan değişen ile değişmeyen kavramlarının soru formatında ortaya konulduğu bu ifadeler en temelde onun değişmez olanın ne olduğuna ilişkin bir arayışına işaret etmektedir. Ona göre doğan her şeyin bir nedeni vardır zira nedensiz olarak hiçbir şey ortaya çıkmaz. Dolayısıyla -evren ya da gökyüzü ismine her ne dersek diyelim- duyulur aleme ilişkin sormamız gereken ilk soru şu olmalı: "başlangıcın bir zamanı var mı yoksa bir başlangıç hiçbir zaman var olmadı mı?".[131] Bir şeyi duyu organlarımızla kavrayabiliyorsak o şey doğmuştur yani sonradan var olmuş ve bir başlangıcı vardır zira duyu organlarıyla kavranabilen şey doğuma uygundur. Mademki doğan her şeyin bir doğum nedeni var o zaman böylesi bir evrenin kim tarafından oluşturulduğunu bulmak gereklidir. Ancak böyle bir cevabı bulmak zordur bulunduktan sonra onu insanlara tanıtmak ise daha da zordur.[132] Böylece Platon "nedensiz olarak hiçbir şey doğmaz" önermesinden evrenin anlaşılması ve tanınması güç de olsa bir nedeni olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Evrenin bir nedeni olması gerektiği sonucuna ulaşan Platon bu sefer de *evren neden evren var?* -ki bu aynı zamanda "neden çokluk var?" anlamına da gelmektedir- sorusunun cevabını aramaya geçmektedir. Nitekim hemen akabinde Timaios'un ağzından evreni yaratanın "neden" bunu yaptığı sorusuna geçmekte ve bunun cevabını da şu şekilde vermektedir:

> Yaratan iyiydi ve iyi olanda hırs yoktur. Hırsı olmadığı için her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istedi. Bilge insanlara göre evrenin ortaya çıkmasındaki en önemli ilke budur ve bizim de farklı bir görüş taşımamız için bir neden yok.[133]

---

[130] Platon, **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2020, s. 37.
[131] **A.y.**
[132] **A.y,** s. 38-39.
[133] **A.y.**, s. 40.

Bu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılıyor ki değişmeyen ve doğmuş olmayana göre evreni var edenin bu varoluşu meydana getirmesinin asıl "nedeni" onun "mahza iyi" olmasıdır. Zira tamamen iyi olanda hiçbir şekilde kıskançlık ve bencillik olamaz. Dolayısıyla iyi olan evrenin yapıcısı, doğası gereği kıskanç ve bencil olamayacağı için *kendisi dışında başka şeylerin de var olmasına ve kendisine benzemesine* izin vermek durumundadır. Zira bu iyi bir şeydir ve iyi olan başkalarının da iyi olmasını, yani var olmasını ister. Böylece büyük varlık zincirindeki *çokluk ilkesi*nin de temelini teşkil eden *iyinin zorunlu doğurganlığı düşüncesi* "çokluğun ve farklılığın nedeni" sorununa bir cevap verme amacıyla Platon ile düşünce tarihinde belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

İyi olanın kıskanç ve bencil olmayacağı için zorunlu olarak doğurgan/var edici olması gerektiği önermesinin, *İyi olanın bilkuvve sonsuz varlıkların var olmasını gerekli kılacağı* şeklindeki sonucu netice vereceği düşüncesine ise açık bir şekilde yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'ta rastlıyoruz. O, Platon'daki iyinin zorunlu olarak varlıkları meydana getirmesi gerektiği düşüncesinin, *varlıkların sonsuz sayıda var olmasını* gerektireceğini şu ifadelerle açıklamaktadır:

> ..Eğer bu hepsinin doğasında varsa yani çoğulluğun olmadığı ilk başlangıçtan duyuyla algılanan son aşamaya kadar her bir varlık, kendine has olan mertebesinden bir şey kaybetmeksizin kendisinden sonra geleni, hakkında konuşulması mümkün olmayan bir güç ile varlığa getirerek tıpkı bir tohumun kendisini açması gibi üretiyorsa, tüm bu yüce varlıklar kıskançlık ve bencillik içerisinde bir çizginin arkasına çekilip hiçbir şey yapmazcasına duramaz aksine nihai son mümkün sınıra, mümkün olan tüm her şey meydana çıkana kadar var etmeye devam etmek zorundadır.[134]

Platon'un *Timaios* diyaloğunda ele aldığı konuları 4. Ennead'ın 8. kısmında "ruhun bedene inişi" başlığı altında ele alıp şerh eden Plotinus, İyi'nin zorunlu doğurganlığının (*fecundity*) onun mümkün olan en uç sınıra, bir diğer deyişle *tüm muhtemel varlık türlerine* erişinceye kadar devam etmek zorunda olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, mükemmellik derecelerine göre hiyerarşik olarak sıralanmış olan sonsuz varlık türlerini ifade eden varlık zincirindeki ilk temel prensip olan ve Lovejoy'un

---

[134] Plotinus, **Enneads**, çev. Arthur Hilary Armstrong, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989. IV, 8, 6.

çokluk/tamlık ilkesi olarak adlandırdığı ilkeyi Platon'daki iyi kavramından mülhem son şekliyle ortaya koymuştur. Böylece skalada var olan çok veya sonsuz sayıdaki varlık türlerinin, neden sonsuz bir şekilde var olması gerektiği sorunu, bu tarz bir izah ile Plotinus tarafından nihai şekliyle açığa kavuşturulmuştur.

Varlık Zinciri konseptindeki ikinci ve üçüncü temel prensipler olan devamlılık (*continuity*) ve mertebeleşme (*gradation*) ilkeleri ise Aristo'nun doğaya ilişkin gözlemlerine ilişkin çalışmaları aracılığıyla kendisinden sonraki düşünce ve doğa tarihine etki etmiştir.[135] Lovejoy'a göre her ne kadar *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkeleri*nin ifade ettiği hiyerarşik düşüncenin, "tamamıyla dolu olan hiçbir şekilde kopukluğa mahal veremez"[136] şeklindeki bir kaide aracılığı ile Platon'un çokluk/tamlık ilkesinden örtük olarak çıkarsanması mümkün ise de mezkûr ilkelerin düşünce tarihine etkisi Aristo aracılığıyla gerçekleşmiştir.[137]

Aristo'nun doğa anlayışı döneminin şartları gereği doğrudan gözlem ve bunun neticeleri üzerinde fikir yürütme üzerine kuruluydu. Tabiatı gözlemlediği zaman Aristo'nun doğal olarak ilk fark ettiği şey varlıkların oluşturdukları çeşitlilikti. Bu farklılık ve neredeyse sınırsız çeşitlilik karşısında Aristo, hayali bir doğa cetveli (*scala naturea*) üzerinde -belirli kriterleri esas alarak- hiyerarşik bir taksonomi oluşturmaya teşebbüs etmiştir.[138] O, temelde birbirinden farklı birtakım farklı mükemmellik (*perfection*) ölçütlerini esas aldığı ve insanın en üstte, sünger gibi bitkimsi hayvanların ise en altta olduğu toplamda 12 mertebeden oluşan bir varlık hiyerarşisi oluşturmuştur.[139] Böylece

---

[135] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 60; Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", s. 55.

[136] Wiener, **Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas**, C. 1, s. 326.

[137] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 63.

[138] Ross'a göre modern taksonominin kurucusu olan Linnaous'a kadar, doğa tarihinde bu taksonomi özgün olarak kalmış ve onun bu sınıflandırmasına yeni şeyler de çok az eklenmiştir (bkz.: W. D. Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 186.).

[139] Charles Singer, **A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things**, Ames, Iowa State University Press, 1989, s. 42-43. Bu doğal ve olgusal gözleme dayalı hiyerarşinin yanı sıra Aristo'da -*Ruh üzerine* (De Anima) adlı eserinde ele aldığı üzere- ruhun idraki ve güçleri esasına dayalı bir başka hiyerarşiyle de karşılaşmaktayız ki buna göre "organizmaların her bir yüksek düzeni skalada kendinden aşağıda olanların bütün güçlerine sahiptir ve buna ek olarak da kendisinin gücüyle de farklılaşmaktadır." (bkz.: Lovejoy, **a.g.e.** s. 63. Ayrıca bkz.: 336 nolu dipnot.). İslâm Filozoflarından Fârâbî ve İbn Miskeveyh de felsefi sistemlerinde ağırlıklı olarak bu hiyerarşiden

canlıların aralarındaki farklı özelliklere veya farklı kıstaslara göre tebarüz eden ve Lovejoy'un mertebeleşme ilkesi (*gradation principle*) olarak isimlendirdiği bir mertebeleşme ve hiyerarşik sıralama fikri doğa tarihine girmiştir. Bu ilke, felsefi anlamda ise büyük varlık zincirindeki varlıkların *mükemmellik ölçütüne göre mertebelendirildiği* bir hiyerarşik sıradüzenin çıkış noktasını oluşturmuştur.

Ancak varlıkları çeşitli açılardan sahip oldukları ayırt edici birtakım özelliklerine göre mertebelendirme ve bir skala boyunca hiyerarşik olarak türsel bir sınıflandırma girişimi, birtakım problemleri de beraberinde getiriyordu. Bunun nedeni ise en temelde belli bir sınıflandırma ölçütü esas alındığında bazı canlıların muntazamen bu sınıflandırma ölçütüne uymayıp barındırdıkları özelliklerden dolayı birbirlerinden farklı iki veya daha fazla kategoriye giriyor olabilmeleriydi. Sözgelimi yaşam çevresi bakımından -kara, deniz, hava- ya da üreme tipi bakımından -doğurarak veya yumurtlayarak- şeklinde çok geniş bir sınıflandırma ölçütü esas alındığında dahi bazı hayvanlar her iki veya daha fazla ölçüte uygun özellikler sergilediğinden dolayı net bir sınıflandırmaya tabi olamıyor veya sabit bir türün altında kategorize edilemez durumda kalıyordu. Mesela deve kuşu bazı açılardan dört ayaklı hayvanların bazı açılardan ise kuşların özelliklerini barındırmaktadır. Uçabilen ve meskeni hava olan türler için gerekli olan tüy ve kanatlara sahip olmasına rağmen uçamayan ve ayakları üzerinde karada yaşayan bir hayvandır. Ya da kuşlar gibi iki ayağı varken aynı zamanda dört ayaklı hayvanlardaki gibi toynaklara sahiptir. Bu durum, hava, kara ya da denizde yaşamak için gereken özellikler gibi sınıflandırma için gereken geniş bir kriter esas alınsa dahi deve kuşunun, barındırdığı özellikler dolayısıyla net bir kategoriye yerleştirilmesini zor kılmaktadır.[140]

Lovejoy'a göre Aristo'nun bu gözlemi onda *varlıklar arasında süreğen ve devamlı olan bir irtibat düşüncesini* netice vermiş ve kendisinden sonraki düşünürlere gerek

etkilenmiştir. Bilhassa İbn Miskeveyh'in bu çalışmanın ikinci bölümünün ikinci alt başlığında detaylı bir şekilde ele alacağımız fikirlerinde de görüleceği üzere, nübüvveti temellendirmek üzere kullandığı ruhun/nefsin bu idrak güçlerinin anakronik bir şekilde nasıl evrim teorisine hamledildiğini de ilgili bölümde detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

[140] Aristoteles, **On the Parts of Animals**, çev. James G. Lennox, Oxford, Clarendon Press, 2004. 679 b 15-20.

felsefede gerekse doğa bilimlerinde *devamlılık ilkesi* olarak kavramsallaştırdığı prensibi miras bırakmıştır.[141] Buna göre *mahiyet ve özellikler* açısından varlıklar arasındaki geçişlilik ve irtibat/ittisal o kadar silik ve süreğendir ki bu geçişliliğe teşne olan farklı mahiyetteki varlıklar arasındaki değişiklikler birbirinden ayırt edilemeyecek düzeydedir. Aristo *Historia Animalium* (*Hayvanlar Tarihi*) adlı eserinde bu durumu şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

> Doğa cansız şeylerden canlı varlıklara o kadar yavaş geçiş yapar ki keskin bir sınır çekmek ve orta bir formun hangi tarafta yer alacağını netleştirmek pek mümkün olmaz. Böylece zincirde cansız varlıklardan sonra bitkiler gelir. Bitkilerde kendi aralarında gösterdikleri canlılık seviyesine göre farklılaşırlar. Kısacası, tüm bir bitki cinsi -her ne kadar hayvanlarla karşılaştırıldığında düşük olsa da- cansız varlıklarla kıyaslandığında hayat ile donatılmış görünmektedir. Nitekim daha önce de değindiğimiz üzere bitkilerde canlılığa doğru kesintisiz olarak derece derece bir yükselme gözlenmektedir. Öyle ki denizde öyle canlılar vardır ki bitki mi yoksa hayvan mı olduğunu kestirmek çok zordur.[142]

---

[141] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 60.

[142] Aristoteles, Historia Animalium, çev. D'arcy Wentworth Thompson, **The Works of Aristotle**, A. Smith, W. D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1910. VIII, 588b 5-10. Aristoteles'in Hayvanlar Tarihi adlı eserinde geçen bu pasaj ve doğa zinciri tasviri (*scala naturea*) bazı yazarlar tarafından evrimsel bir süreç veya evrimsel sürece benzer bir durum olarak algılanmıştır (Mesela bkz.: Teoman Duralı, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", **Felsefe Arkivi**, No: 24, 2012, s.301; Charles Singer, **A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things**, Ames, Iowa State University Press, 1989, s. 39-40.). Aristo'nun özellikle, "*Doğa (nature) cansız şeylerden canlı varlıklara o kadar yavaş geçiş yapar ki…*" şeklindeki ifadesi onun evrimsel sürece benzer bir düşünceye sahip olduğu izlenimi uyandırmıştır. Ancak ilgili cümle dikkatli olarak incelendiğinde geçiş yapanın canlının kendisinin değil, varlıkların doğasının, bir diğer deyişle özelliklerinin olduğu anlaşılır. Hatta Aristo'nun *Historia Animalium* adlı ilgili eserinin miladi 9. yüzyılda, elimizdeki en eski Yunanca yazmalardan dahi daha eski Yunanca metinlere dayanılarak yapılan Arapça tercümesinde (bkz.: Aristotle, **The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium, Book I-X of the Kitāb Al-Hayawān: A Critical Edition with Introduction and Selected Glossary**, ed. Lourus S. Filius, Johannes den Heijer, John N. Mattock, Leiden ; Boston, Brill, 2018, s. 3.) İngilizce'ye "nature" (*doğa*) olarak çevrilen kelime; huy, karakter ve özellik anlamlarına gelen *tiba'* kelimesiyle karşılanmıştır (bkz.: Aristotle, **The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium, Book I-X of the Kitāb Al-Hayawān** 588b T175.). Dolayısıyla Aristo burada; canlılıktan cansızlığa geçiş çok yavaş ve aşamalı bir surette gerçekleştiği için bu ikisi arasında kalan varlıkların -karakter ve özelliklerinin benzerliği dolayısıyla- canlı mı cansız mı olduğunun ayırt edilmesinin zor olduğunu vurgulamak istemiştir. Nitekim o, *On The Parts of Animals* adlı eserinde bu durumu daha açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "*Doğa [yani varlıkların karakterleri ve özellikleri], aslında cansız şeylerden hayvanlara değin devamlılık arz ederek geçiş yapmaktadır. Arada ise canlı olmasına rağmen henüz hayvan olmamış varlıklar bulunmaktadır ki birbirlerine olan benzerliklerinden dolayı ayırt edilmeleri çok güçtür. Mesela deniz süngeri bir yere yapışıkken tıpkı canlı gibidir ama yerinden söküldüğünde tamamen bitki gibi olmaktadır.*" (bkz.: Aristoteles, **On the Parts of Animals**, çev. James

G. Lennox, Reprinted, Oxford, Clarendon Press, 2004, VI, 681a 10-15. Köşeli parantez içindeki ifade bize aittir.). Aristo burada, iki şey -mesela canlı ve cansız- arasında bulunan varlıkların birbirlerine çok benzediklerinden dolayı ilgili özellikler arasındaki geçişin çok yavaş ve fark edilemez olduğunu vurgulamaktadır ki Lovejoy'un *devamlılık ilkesi* olarak belirttiği ilke de tam olarak bu tasvirden çıkarsanmış bir ilkedir. Nitekim ona göre deniz süngeri gibi bitkimsi hayvanların varlığı süreklilik/devamlılık ilkesinin en güzel örneklerinden biridir (bkz.: Arthur O. Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 61.). Dolayısıyla *geçiş* kelimesi ile kastedilen şey bir türeme veya dönüşüm değil birbirlerinden ayırt edilmesi pek güç olan ara varlıkların sergiledikleri benzerliklerden ötürü, varlıklar arasındaki sınırın silikleşmesi ve özellikler arasındaki geçiş sürecinin kesintisiz bir şekilde devam etmesidir. Nitekim Amerikalı biyolog J. David Archibald, *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order* (Biyolojik Sıradüzene İlişkin Görsel Metaforların Evrimi: Aristoteles'in Merdiveni, Darwin'in Ağacı) adlı eserinde ilgili pasajda tasvir edilen geçiş sürecinin ifade ettiği anlamı şu şekilde yorumlamıştır: "*Belirli türler, gruplar aracılığıyla bazı özellikleri paylaşırlar. Böylece Aristo, cansız şeylerden bitkilere, bitkilerden ise hayvanlara değin boşluğun olmadığı bir ardışıklık, bir devamlılık tasvir ederek bir zincir veya merdiven şeması ortaya koymuştur ki natura non facit (doğa sıçrama yapmaz) ifadesi ile kastedilen şey de tam olarak budur. Bununla birlikte gruplar arasında sınırlar vardır ve biz, çeşitli gruplarca da paylaşılan ortak özelliklerin devamlılık arz eden doğasından dolayı bu sınırları birbirlerinden kolay kolay ayırt edememekteyiz. Aristoteles bize burada varlık zincirine (Scala Naturea) ilişkin açık bir tasvir sunmaktadır. Yoksa o doğanın devamlılığı ile evrimsel anlamda bir mana kastetmemektedir.*" (bkz.: J. David Archibald, **Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order**, New York, Columbia University Press, 2014, s. 2.). Aynı şekilde *From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility* (Aristoteles'in Teleolojisinden Darwin'in Soybilimine: Faydasızlığın Damgası) isimli eserinde Marco Solinas, Aristo'nun ilgili pasaj ile, varlık zincirindeki devamlılığı ve aşamalılığı vurgulayarak canlı varlıkların hiyerarşik sıradüzenini gözler önüne sermek istediğini belirtmiştir (bkz.: Marco Solinas, **From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility**, Houndsmill, Palgrave Macmillan, 2015, s. 33.). Dolayısıyla Aristo, canlılar arasında ayırt edilmesi çok güç olan benzer özellik ve karakterlerden dolayı varlıkların özellikleri arasındaki *geçişliliğin* çok yavaş, bir diğer değişle özelllikler arasındaki ayırt edilebilirliğin çok zor olduğunu belirterek bir devamlılık ve aşamalılığa atıf yapmıştır. Nitekim varlıklar arasındaki özelliklerin ayırt edilememezliğinin bir ifadesi olan ve Lovejoy'un *devamlılık ilkesi* adını verdiği bu süreğen *geçiş* ve *devamlılık* konsepti, İslam düşüncesinde "ittisal/irtibat" kelimeleriyle ifade edilmiştir (karş. 351 nolu dipnot). Bu çalışmanın ikinci bölümünde de göreceğimiz üzere varlık ufukları arasındaki minimal farkları İbn Miskeveyh, *ittisal* kelimesiyle ifade etmiştir ki onun bu konuda Aristo'dan etkilenmiş olması gayet derecede muhtemel görünmektedir.

Öte yandan "varlık ve felsefe anlayışının evrim teorisiyle uyumlu olmadığı" gerekçesiyle Aristo'nun evrimsel bir düşünceye sahip olamayacağı şeklinde metafiziksel bir itiraz da mevcuttur. Biyoloji felsefesinin kurucusu olarak bilinen David Hull, Aristo'nun türlerin sabitliği fikrine sahip olduğunu dolayısıyla evrim benzeri bir düşünceye sahip olamayacağını belirtir (bkz.: David L. Hull, "The Metaphysics of Evolution", **The British Journal for the History of Science**, C. 3, No: 4, 1967, s. 309-310.). Çünkü günümüzdeki tür tanımından farklı olarak antik dönemin tür tanımı, form ve madde teorisi üzerine kuruluydu. Buna göre bir türün tür olabilmesi için onun bir formu ve bir de maddesi olması gereklidir. Hem Platon ve Aristo hem de sonra gelen filozoflar da, türleri bu metafiziksel varlık alanlarına göre tanımlamışlardır zira onlara göre gerçekliğe sahip tek şey sadece metafizik varlık alanıdır (bkz.: Hull, **a.g.m.**, s. 310.). Platon'un idealar düşüncesine benzer şekilde Aristo da formların sabit ve değişmez bir yapıda olduğu fikrini benimsemiştir. Bu düşünce ise doğal olarak statik formlardan oluşan türlerin tamamıyla sabit ve değişmez olacağı fikrini netice verecektir (bkz.: Hull, **a.g.m.**, s. 311-312.). Nitekim Harry Beal Torrey ve Frances Felin'in 1937 yılında kaleme aldıkları ve hala konuyla ilgili tartışmalarda önemli bir kaynak olma özelliğini koruyan "Was Aristotle an Evolutionist?" isimli makalede, Aristo'nun evrimsel bir düşünceye sahip olup olamayacağına ilişkin tartışmaların bir analizi yapılmaktadır. Bizim de giriş bölümünde değindiğimiz Henry Osborne ve Edward Clodd gibi isimler, Aristo'da evrim benzeri

Böylece Orta çağ'da "natura non facit saltus" (*doğa sıçrama yapmaz)* aksiyomuyla ifade edilen ve Lovejoy'un *devamlılık ilkesi* olarak kavramsallaştırdığı varlıkların mahiyetleri ve özellikleri arasındaki süreğen geçişlilik konsepti de Aristo aracılığıyla doğa ve düşünce tarihine giriş yapmıştır.

Bu noktada büyük varlık zinciri konsepti ile onu teşkil eden üç ilkenin Yeni-Platoncu geleneğe ve bu geleneğin tesirinin yoğun olarak gözlendiği batı düşünce dünyasına olan etkisini kısaca irdelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. İbn Miskeveyh özelinde konunun İslâm düşünce tarihi üzerindeki etkisi ve uzantılarını ise ikinci bölümün ikinci alt başlığında ele alacağız.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere temel unsurlarını Platon ve Aristo'da bulduğumuz varlığın hiyerarşik zincirinin sistematik bir yapıya bürünmüş hali Yeni-Platonculuk'ta karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Lovejoy'un ifadesiyle artık "varlık skalası Neoplatonik kozmolojinin temel kavramı" olmuştur.[143] Plotinus'un felsefesi her ne kadar Platon'un felsefesinin bir yorumu olarak görülse de onun Platon yorumundaki Aristotelesçi etkinin varlığı tarihsel olarak yadsınamaz bir gerçektir.[144] Nitekim İslam felsefesinin de karakteristik bir özelliği olan Platon-Aristo uzlaştırması, esasında apokrif Aristo metinleri aracılığıyla bu uzlaşıya yol açan Neo-Platoncu düşünce sisteminin bir ürünüdür.[145] Dolayısıyla -hem Platon'un hem de Aristo'nun düşünce sistemi üzerindeki

---

düşünceler bulunduğu fikrini savunurken Josiah Royce ve Alfred Benn gibi diğer isimler ise Aristo'da bu kâbilden düşüncelerin bulunamayacağını ileri sürmüşlerdir (bkz.: Harry Beal Torrey, Frances Felin, "Was Aristotle an Evolutionist?", **The Quarterly Review of Biology**, C. 12, No: 1, 1937, s. 12.). Bu bağlamda Aristo'da evrim benzeri düşüncelerin bulunamayacağını savunan düşünürlerin en büyük gerekçesi onun sahip olduğu metafiziksel düşüncedir. Mesela Royce bu duruma örnek olarak, Aristo'nun türleri tanımlarken kullandığı form ve madde teorisini gösterir. Ona göre Aristotelesçi formlar en az Platonun ki kadar sabit bir yapıya sahiptir dolayısıyla da evrimleşmeleri söz konusu olamaz. Aynı şekilde Benn de Aristo'ya göre, organik türlere niteliklerini kazandıran formların önceden de var olduğunu ve oldukları hal üzere var olmaya da devam edeceklerini belirterek sabit ve değişmez olduğunu belirtmektedir (bkz.: Torrey, Felin, **a.g.m.**, s. 13.). Nitekim ilgili görüşleri değerlendiren Torrey ve Felin de, makalenin sonuç kısmında Aristo'nun kozmik veya türsel ölçekte bir evrim fikrine , benimsediği metafizik düşünce (*form ve madde teorisi*) dolayısıyla sahip olamayacağını belirtmektedirler (bkz.: Torrey, Felin, **a.g.m.**, s. 15. Ayrıca karş. 378 nolu dipnot).

143 Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 68.

144 G. S Bowe, **Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy**, New York, Global Scholarly, 2004, iv.

145 Bkz.: Hasan Aydın, **Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve "Salt İyi" ya da "Nedenler Kitabı"**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018, s. 1-29.

etkisi göz önüne alındığında- Plotinus'un kozmolojisini oluşturan sudûr şemasını tıpkı Lovejoy'un yaptığı gibi parçalarına ayırdığımızda Platon'un *çokluk* ve Aristo'nun *süreklilik* ve *mertebeleşme ilkeleri*ne ulaşmaktayız ki başta Fârâbî olmak üzere büyük varlık zincirinin İslam Düşünce Geleneği'ne nüfuzu da mevzubahis sudûr sürecinin İslam filozoflarınca farklı bağlamlarda farklı gerekçelerle ele alınmasıyla tebarüz edecektir.

Bu bağlamda Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus, sudûr şemasının en tepesinde yer alan Bir'in, mutlak iyi vasfını hâiz olmasından dolayı hırslı ve bencil bir varlık olamayacağından hareketle *iyinin sınırsız zorunlu doğurganlığı düşüncesini* çıkarsamıştır.[146] Buradan hareketle de idrak edilir ve duyulur alemlerin nedeni ile çeşitliliğinin esas failini anlamayı ve açıklamayı amaçlayan sudûr teorisi olarak da bilinen meşhur teorisini inşa etmiştir.[147] *Enneadlar*'ı İngilizceye çeviren Arthur Hillary Amstrong'un da ifade ettiği üzere Plotinus, aralarındaki devamlılığa da vurgu yapmak suretiyle Bir'den başlayan ve bitkilerdeki hayat verici ilkeye değin süren, boşluğun bulunmadığı ve bir bütün olarak tek bir canlı formunu andıran bir varlık zinciri tasavvuru ortaya koymuştur.[148] Plotinus'a göre varlık hiyerarşisinin tepesinde yer alan Bir, her şeyin kaynağı ve prensibidir. Onun kendine yeter olmasından kaynaklı doluluğu (*superabundance*) taşmak suretiyle kendisi dışındaki varlıkları meydana getirmiştir. Onun ilk meydana getirdiği şey Akıl'dır. Aynı şekilde Akıl da, değişmeksizin –Bir'e benzerliğinden dolayı- taşmak suretiyle kendisinden sonra gelen Ruh'u meydana getirmiştir. Akılsal-tümel alemi oluşturan bu üçlü hipostazın son halkası olan Ruh, kendi

---

[146] Plotinus, **Enneads**, IV, 8, 6.

[147] Plotinus, **Enneads**, V, 2, 1. Burada sudûr teorisinin detaylarından veya farklı yorum türlerinden ziyade mezkûr ilkelerin Yeni-Platoncu gelenekteki sudûr şemasının genel iskelesinin oluşumundaki yerine değineceğiz. Sudûr teorisi ve büyük varlık zincirinin aynı şey olduğunu iddia etmiyoruz ancak kanaatimizce sudûr teorisi ve büyük varlık zinciri arasında bir umum husus ilişkisi vardır. Bir diğer deyişle büyük varlık zinciri sudûr teorisini içerir iken sudûr teorisi büyük varlık zincirini içermemektedir. Daha ziyade alemdeki çokluğun, değişmekten ve cisim olmaktan hâli olan Bir'den nasıl meydana geldiği temel sorusuna bir cevap arayışı olan sudûr teorisi; *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkeleri*ni de içeren hiyerarşik bir düzene sahiptir. Zira çokluk suretinde bulunan ve Bir'den aldıkları feyze göre hiyerarşik olarak bir tertip arz eden varlık skalası, bahsi geçen ilkeleri de içermekte ve ilgili soruya bir cevap bulmada etkin olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte aynı ilkelerden müteşekkil büyük varlık zinciri -ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere- ruh-beden ilişkisi, nübüvvetin ve vahyin keyfiyeti gibi farklı konuların açıklanmasında da etkin olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu açıdan büyük varlık zinciri sudûru da kapsayan kuşatıcı bir metafiziksel düşüncedir denilebilir.

[148] Plotinus**, Enneads**, Introductiory Note, s. 56.

kaynağına yani Akıl'a bakar, dolar ve tabiatı meydana getirir. Meydana getirdiği ilk unsur ise bitkilerdeki büyüme ve algılama ilkeleridir.[149]

Plotinus'a göre her bir varlık kendi varlık alanında kalarak başlangıçtan en son ve en düşük mertebeye kadar sürer. Ruh'un etkisi bitkilerden sonra algı duyularının mevcut olduğu ancak akıl sahibi olmayan hayvanlara daha sonra ise insana gelir.[150] Görüldüğü üzere Plotinus burada en üstün olan ve kendisi dışındaki tüm varlıklara mevcudiyetini veren Bir'den başlayarak mertebece en düşük varlığa değin süren hiyerarşik bir sudûr sürecinden bahsetmektedir. Buna göre, sudûr teorisindeki hiyerarşik düzenin ana mertebeleri Bir-Akıl-Ruh ve Tabiattan (bitki, insan, hayvan), ara mertebeler ise yine Plotinus'un kendi ifadeleriyle sınırsız bir çeşitlilikten müteşekkildir diyebiliriz. Zira o, hırs ve bencilliğin olmadığı yüce varlıkların, kıskançlık ve bencillik içerisinde bir çizginin arkasına çekilip hiçbir şey yapmazcasına durmayacaklarını aksine nihai son mümkün sınıra, mümkün olan tüm her şey meydana çıkana kadar var etmeye devam edeceklerini ifade etmektedir.[151] Plotinus'a göre bu hiyerarşik yapı tıpkı uzun bir çizgide sıralanmış canlı bir yapı gibidir. Bütünsel olarak varlık hiyerarşisi kendi içerisinde bir devamlılık oluşturmakla beraber her bir varlık, zincirde kendisinden önce gelen varlıktan farklıdır. Ancak bu devamlılık sergileyen bütünlüğe rağmen her bir varlık birbirinden değişiklik arz eder ve önce gelen varlık sonra gelen varlığın sınırını aşamaz.[152] Bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Plotinus'un tasvir ettiği sudûr sürecinde, kökenlerini Platon ve Aristo'da bulduğumuz *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkeleri*nin izleri açık bir müşahede edilmektedir. Nitekim mezkûr ilkeleri ihtiva eden sudûr teorisi farklı bağlamlarda Orta çağ düşünce dünyası üzerinde çok önemli etkilere neden olmuş ve fizik ve metafizik ilimlerde etkin bir rol üstlenmiştir.

Ana unsurlarını *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkeleri*nin oluşturduğu varlığın hiyerarşik düzeni düşüncesinin Orta çağ Hristiyan dünyası üzerindeki etkisi de

---

149 Plotinus, **Enneads,** V, 2, 1.
150 Plotinus, **Enneads**, V, 2, 2. Plotinus burada ruhun etkisini akılsal-tümel alemde iniş suretiyle ele alırken duyusal-tikel alemde ise yükseliş suretiyle ele almaktadır.
151 Plotinus, **Enneads**, IV, 8, 6.
152 Plotinus, **Enneads**, V, 2, 2.

göz ardı edilemeyecek kadar belirgindir. Pseude-Dionysus'tan Thomas Aquinas'a, Albert the Great'ten Dons Scotus'a, Rönesans düşünürlerinden Aydınlanma filozoflarına değin Tanrı'nın temel ölçüt olduğu ve varlıkların ondan aldıkları pay nispetinde mükemmelleşerek hiçliğe değin sıralandığı bir varlık zinciri düşüncesi, Batı teolojisi ve düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur.[153] Sözgelimi ortaçağ Hristiyan teolojisinin önde gelen düşünürlerinden Thomas Aquinas'a göre mükemmelliğin derecesi öncellikle potansiyellikten (*bilkuvve*) uzaklaşıp saf fiile (*bilfiil*) yani Tanrı'ya yaklaşmakla elde edilir. Evrenin mükemmelliği ise yalnızca mevcutların bir çoğulluğunu değil, aynı zamanda farklı türleri ve dolayısıyla varlıkların farklı mertebelerini de gerektirir.[154] Aquinas *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde akılsal bir cevher olan ruhun nasıl olur da geçici ve maddi olan bedenin formu olabileceği sorununu geçişkenliğin bir ifadesi olan *devamlılık ilkesi*ni kullanarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre şeyler arasında hayranlık uyandırıcı bir irtibat vardır. Yüksek bir türün en alt mertebesinde yer alan en düşük seviyedeki üyesi ile düşük bir türün en üst mertebesinde yer alan en yüksek seviyedeki üyesi arasında bir temas/ittisal vardır. Aquinas bu duruma, hayvanlar aleminin en düşük mertebesinde yer alan bazı varlıkların bitkiler alemine mahsus hallere sahip olmasını örnek gösterir. Mesela istiridye dokunma/hissetme duyusuna sahip olmasına rağmen hareketsizdir ve tıpkı bir bitki gibi yere sabit bir şekilde yaşar. Bu şekilde istiridye hem hayvanlar alemine hem de bitkiler alemine has özellikleri bünyesinde barındırmış olmaktadır. Aynı şekilde duyusal ve maddi alemin en üst mertebesinde yer alan insan ile akılsal ve maddi olmayan alemin en alt mertebesinde yer alan insan ruhu arasında bir irtibat olacağından –zira *devamlılık ilkesi* gereği varlıklar arasında geçişken bir ittisal vardır- maddi olmayan ruhun maddi olan insan bedeninin formu olması mümkün olacaktır.[155] Mezkûr görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Aquinas *çokluk*, *devamlılık* ve

---

[153] Edward P. Mahoney, "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", **Philosophies of Existence, Ancient and Medieval**, ed. Parwiz Morwedge, New York, Fordham University Press, 1982, s. 165-212.

[154] Mahoney, **a.g.e.**, s. 169; Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 87.

[155] Saint Thomas Aquinas, **On the Truth of the Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Two: Creation**, çev. James F. Anderson, New York, İmage Books, 1956, s. 205.

*mertebeleşme ilkeleri*ni teolojik ve felsefi bir mesele olan ruh-beden ilişkisini açıklamak için etkin bir şekilde kullanmaktadır.

Aquinas'ın varlık zinciri ve varlık zincirinin temel unsurlarına ilişkin Proclus, Dionysius ve yazarı meçhul apokrif bir Aristo metni olan *Liber de Causis*'ten mülhem ortaya koyduğu kavramsal çerçeve, Orta çağ ve Rönesans döneminde câri olan metafiziksel hiyerarşiye dair tartışmalara da önemli etkide bulunmuştur.[156] Mesela Rönesans döneminin önde gelen Yeni-Platoncu filozoflarından Marsilio Ficino'nun felsefesinde de, Plotinusçu olan ve ortaçağa özgü bir karakter taşıyan varlık zinciri konseptine rastlamaktayız. Varlığın aşamalı olarak hiyerarşik bir düzlemde çeşitli ölçütlere göre sıralandığı düşüncesi onun felsefesinde önemli bir yere sahiptir.[157] Ona göre varlıklar arasında mükemmellik ölçütüne dayalı hiyerarşik bir düzen vardır. Ve bazı varlıkların diğer varlıklardan daha mükemmel olduğu görülür. Buna göre hiyerarşik bir ilişkiye sahip iki varlığı göz önüne aldığımızda zincirde birinin diğerine göre üstte veya altta yer aldığını müşahede ederiz. Bu durum ise varlığın çeşitliliğinin mükemmellikten ve ilâhilikten/kutsallıktan aldığı paya bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.[158] Bir diğer deyişle varlığın mükemmelliği, Tanrı'dan pay almasıyla yani ona yakın olmasıyla belirlenmektedir. Bir mevcut en mükemmel varlık olan tanrıya ne kadar yakınsa o kadar mükemmeldir ne kadar uzaksa o kadar mükemmellikten uzaktır.[159] Hiyerarşide yer alan varlıklar nitelik ve sıfatları bakımından devamlılık arz eden bir mertebeleşme durumu sergiler. Ancak hiyerarşide bulunan farklı mertebelere sahip bir varlık ile diğer bir varlık arasında sonsuz bir varlıklar dizisi yoktur. Bununla beraber sınırda bulunan iki farklı varlık türünü birbiriyle birleştiren orta varlıklar vardır ta ki bahsi geçen iki varlık türü birbirlerinin sınırlarını aşmasın.[160] Bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere, Ficino'nun varlık zincirinin, Plotinusçu ve Orta çağa özgü bazı yorumlardan pek bir farkı görünmemektedir.

---

[156] Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", s. 223.

[157] Paul Oskar Kristeller, **The Philosophy of Marsilio Ficino**, çev. Virginia Conant, Columbia University Press, 1943, s. 75.

[158] Kristeller, **a.g.e.**, s. 76.

[159] Kristeller, **a.g.e.**, s. 77-78.

[160] Kristeller, **a.g.e.**, s. 78; Mahoney, "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", s. 189.

O; *çokluk, devamlılık* ve *mertebeleşme* ilkelerini açık bir şekilde kullanmıştır. Sadece çokluk ilkesini birtakım gerekçelerden ötürü[161] Plotinus ve Orta çağda ki bazı düşünürlerden farklı olarak sınırsız bir şekilde değil sınırlı olarak tasavvur etmiştir. Ancak o sınırlı da olsa varlıkların mükemmellik seviyelerine göre bir çeşitlilik, çokluk sergilediklerini de açık bir şekilde ifade etmiştir.

Antik dönem, Orta çağ ve Rönesans döneminin yanı sıra varlığın hiyerarşik düzenine dair fikirlere Aydınlanma döneminde de rastlamaktayız. Aydınlanma döneminin önde gelen filozoflarından John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* isimli eserinde *çokluk, devamlılık* ve *mertebeleşme* ilkelerini açık bir şekilde vurguladığı bir varlık hiyerarşisi tablosu çizmektedir:

> Bizden üstte, bizden aşağıda bulunan duyulur ve maddesel varlık türlerinden daha da fazla akıllı varlık türleri olabileceği bana imkânsız gelmiyor; şöyle ki, bütün görülebilir cisimler dünyasında ne aralık ne de boşluk görebiliyoruz. Bizden aşağıya basamak basamak bir iniş vardır ve her adımda birbirinden pek az farklılık gösteren bir süreğen dizilim vardır. Kanatlı balıklar vardır ve hava bulunan ortama yabancı değildirler; suda yaşayan balıklar gibi soğukkanlı, balıklar gibi yenebilecek lezzette kuşlar vardır. Kuşlara da diğer hayvanlara da çok benzeyen, ikisinin arasında hayvanlar da vardır: İki yaşayışlı (su/kara) hayvanlar kara ve su hayvanları arasında bir halkadır; ayıbalıkları suda ve karada yaşarlar; domuzbalıkları sıcakkanlıdırlar ve bir domuzun bağırsaklarına sahiptirler; denizkızları ya da balıkadamlar hakkında anlatılanlar da cabası. Kimi hayvanlar vardır ki insan denen varlık kadar bilgi ve akla sahip görünürler; ve hayvan ile bitki âlemi birbiriyle öylesine iç içedir ki birinin en alt halkası ile diğerinin en üst halkasını karşılaştırdığınızda aralarında çok büyük bir farklılık algılayamazsınız. Maddenin en alt ve de en cansız parçalarına gelene dek her aşamada birçok türün birbiriyle bağlantılı olup neredeyse duyulmaz derecelerde farklılık içerdiklerini görürüz. Ve yaratıcının sonsuz güç ve bilgeliğini hesaba kattığımızda, varlık türlerinin bizden aşağı doğru azar azar inmesi gibi bizden yukarı doğru da yine azar azar Tanrının sonsuz mükemmelliğine yükselmesinin de Yüce Mimarın sonsuz inayeti ve amacına, aynı zamanda evrenin mükemmel uyumuna yakışır olduğunu düşünmeye hakkımız vardır. Bu olasılık karşısında, bizden aşağı varlık türlerine göre bizden üstün çok daha fazla varlık türünün olduğuna inanmamamız için neden yoktur; mükemmellik derecelerine bakıldığında biz Tanrının sonsuz varlığından, en düşük ve hiçliğe en yakın varlık derecesine olduğumuzdan çok daha uzağız.[162]

[161] Mahoney, **a.g.e.**, 188-190

[162] John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, C. 2, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki Yayınevi, 1999, s. 75.

Locke örneğinde de görüleceği üzere; düşünce tarihinde çok açık bir şekilde kullanıldığını müşahede ettiğimiz *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkeleri*nden müteşekkil mevzubahis varlık zinciri, sadece teolojik ya da felsefi bağlamlarda değil edebi bağlamda da yazarlara ve şairlere ilham kaynağı olmuştur. 18. yüzyılın büyük İngiliz Şairi Alexander Pope *Essay On Man* (İnsan Üzerine Bir Deneme) adlı ünlü şiirinde varlıkların mevzubahis hiyerarşisine dair nosyonu çok canlı bir şekilde tasvir etmiştir:

> O sonsuz erdem oluşturmuş olmalı en iyisini
> Bütün sistemler arasında, bunu ikrar etmeli,
> Her şey tam olmak zorunda, tutarsızlıktır aksi
> Ortaya çıkan her şey de, tam mertebesinde belli ki…
>
> Varlığın kusursuz zinciri! Ki başlar Tanrı'dan,
> Nature Aetheral, beşer, melek ve insan,
> Hayvan, kuş, balık, böcek, daha gözün görmediği,
> Sonsuzluk'tan sana, merceğin hiç erişemediği,
> Senden de hiçliğe. -Uyguladık da baskımızı
> Üstün güçlere, aşağıdakilerde yaptı bize aynısını;
> Bütün bir yaratılışta bırak bir boşluk da
> Kırılır bir basamak, büyük ölçek yıkılır nasıl da;
> Doğanın zincirinden hangi halkayı, onuncu, on bininci,
> Kır da bir bak, hiç farketmez kırarsın hepsini.[163]

Buraya kadar "*en düşük ve en önemsiz şeyden, varlığın zirvesinde yer alan en mükemmel varlığa (ens perfectissimum) değin mevcutların, bir dizi bağlantı/ittisal ve mertebeleşme ölçütüne göre sıralandığı evrenin hiyerarşik doğal yapısı*" şeklinde tanımladığımız Büyük Varlık Zinciri'nin (*The Great Chain of Being*) temelini teşkil eden üç esas prensibin Lovejoy'un ortaya koyduğu şekliyle kısaca Batı düşünce tarihindeki izini sürdük. Karşımıza çıkan sonuç ise Lovejoy'un ifadeleriyle konuşacak olursak:

> ..Ortaçağ'dan on sekizinci yüzyıl sonlarına kadar birçok felsefecinin, çoğu bilim adamının ve gerçekte birçok eğitimli kimsenin sorgulamadan kabul ettiği, dünyanın planı ve yapısına dair kavrayıştı: hiyerarşik düzende her biri hemen üstündekinden ve hemen altındakinden "en olası" farklılık derecesiyle farklılaşan, varlık olmayandan ancak kaçabilmiş varlıkların en yetersizinden "her olası" mertebeyle ens perfectissimum'a kadar – ya da bir biçimde daha Ortodoks bir versiyonda, kendisiyle Mutlak varlık arasındaki farklılığın sonsuz olarak varsayıldığı olası en yüksek varlık türüne – kadar sıralanan çok ya da süreklilik ilkesinin katı, ancak nadiren uygulanan mantığına göre -

[163] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 65.

> sonsuz sayıda bağlantıdan oluşan, "Varlığın Kusursuz Zinciri" olarak evren kavrayışı…"[164]

Varlık zincirinin -kullanıldığı bağlamların farklılığından sarf-ı nazar- dikkat edilmesi gereken en önemli özelliklerinden biri; zincirde yer alan varlıklar arasında *sonra gelenin önce gelenden türemesi anlamında değil*, mükemmellik seviyesine göre aralarında *öncelik-sonralık şeklinde bir tertibin* var olmasıdır. Nitekim *devamlılık ilkesi*nin ima ettiği en dikkat çekici anlamlardan biri de sınırsız ya da çok sayıda var olan mevcutların, özellikleri ve sıfatları bakımından birbirleriyle çok yakın özellikler sergilemeleridir. Bu durum genelde "ittisal", "bağlantı" ya da "geçişlilik" gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Zincirdeki her bir varlık kendine has konumunda bulunmakla beraber kendisinden önce veya sonra gelen varlıkla ciddi ölçüde bir benzerlik sergilemektedir. Zira nicelik itibariyle sınırsız ya da sınırsıza yakın bir varlıklar dizisi, özellikleri bakımından da aynı çoğulluğu hâiz olacağından dolayı zincirdeki varlıklar arasındaki farklar neredeyse fark edilemeyecek ölçüde olacaktır. *Devamlılık ilkesi*nin ifade ettiği "geçişlilik", "ittisal" şeklindeki ifadeler de tam olarak bu duruma işaret etmeye matuftur. Dolayısıyla *devamlılık ilkesi*nden de anlaşılacağı üzere varlık zincirindeki ittisal ve geçişlilik bir *türemeye* değil benzer özelliklerin maksimum düzeyde olduğu bir *tertibe* işaret etmektedir.[165]

Son olarak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, kökenlerini Antik Yunan felsefesinde bulduğumuz mevzubahis varlık skalasının ve onu oluşturan unsurların, İslam düşünce dünyasındaki izdüşümleri de en az batı düşünce dünyasındaki kadar canlıdır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde İbn Miskeveyh'in felsefesi özelinde bahsi geçen izdüşümleri irdeleyecek ve bunun evrim teorisiyle irtibatlandırılmasının ne ölçüde mümkün ve tutarlı olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

---

[164] Lovejoy, **a.g.e.**, s. 64.

[165] Bkz.: 351 nolu dipnot

İKİNCİ BÖLÜM

CÂHIZ VE "EVRİM TEORİSİ"

2.1. Câhız'da Evrim Teorisi'nin Bulunduğuna Dair Görüşler

İlimlere dair çok yönlü ilgisi ve eserleriyle bilinen Câhız ismiyle maruf Mutezili alim, evrim ve benzeri fikirlerden bahsettiği ileri sürülen isimlerin başında gelir. Buna göre Câhız, Darwin'den önce İslam dünyasında evrimden ve mekanizmalarından ilk bahseden veya haber veren kişidir.[166] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Câhız'da evrim düşüncesi bulunduğunu ifade eden ilk kişi ise Alman bilim Tarihçisi ve Fizikçisi Von Eilhard Wiedemann'dır. İlk olarak 1915 yılında çeşitli konularda makaleler kaleme aldığı[167] *Sitzungsberichte der Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen* adlı dergide *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* (Doğa Bilimi Tarihine Katkılar) başlıklı yazısında *Darwinistisches bei Gähiz* (Câhız'da Darwinizm) alt başlığıyla Câhız'ın evrim teorisinden bahsettiğini ifade etmiştir.[168] Wiedemann'dan sonraki dönemde Müslüman ve Müslüman olmayan araştırmacılar arasında Câhız'da evrim teorisi bulunduğunu ifade eden ya da onu "Darwin öncesi evrim fikrine sahip Müslüman alimler"[169] (*pre-Darwin Muslim scholars with evolutionary ideas*) arasında zikreden pek çok çalışma ortaya konulmuş ve kendisinin evrim teorisi ya da teoriye benzer fikirler ortaya attığına dair vurgular artmaya başlamıştır.

Sözgelimi 1918 yılında Darwin'in türlerin kökeni adlı eserinin ilk beş bölümünü Arapça'ya çeviren Mısırlı yazar İsmail Mazhar, bu çeviriye yazdığı önsözde Câhız ile birlikte birçok Müslüman alim ve filozofun evrim teorisinden Darwin'den önce

---

[166] Malik, Ziermann, Diogo, "An Untold Story in Biology", s. 5.

[167] Hilal Görgün, "Wiedemann, Eilhard", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. c. 43, s. 160.

[168] Von Eilhard Wiedemann, "Beiträge Zur Geschichte Der Naturwissenschaften. XlVI. Darwinistisches bei Gähiz", **Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen**, 1915, C. 47, s. 130-131; akt., Şengör, **Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi**, s. 46-47. (Wiedemann'ın ilgili yazısını Celal Şengör *Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi* isimli eserinde tam metin olarak neşretmiştir. Bundan sonra Wiedemann'ın konuya ilişkin yazısı mevzubahis olduğunda Şengör'ün ilgili eserindeki tercümeye atıf yapacağız.)

[169] Malik, Ziermann, Diogo, "An Untold Story in Biology", s. 4.

bahsettiğini belirtmiş ve mezkûr isimlerin eserlerinden alıntılar yaparak konuya ilişkin geniş çaplı bir inceleme ortaya koymuştur.[170] Yine Belçika kökenli Amerikalı kimyager George Sarton da 1927 yılında kaleme aldığı *Introduction to The History of Science* adlı eserinde detay vermeksizin Câhız'ın çalışmalarının evrim, adaptasyon, hayvan psikolojisi gibi daha sonradan ortaya çıkacak teorilerin nüvelerini içinde barındırdığından bahsetmiştir.[171] Daha sonra gerek detay vererek gerekse alıntı yapmayıp detay vermeksizin sadece değinmek suretiyle Câhız'da evrim teorisi veya evrim teorisine benzer fikirler bulunduğuna dair görüşler çeşitli yazarlarca ileri sürülmüştür.[172] Biz bu başlık altında Câhız'da evrim teorisi veya teoriye benzer fikirler bulunduğunu gerek alıntı yaparak gerekse yorum ve izah yapmak suretiyle ileri süren yazarların konuya ilişkin görüşlerini ortaya koyacağız daha sonra ise ikinci alt başlıkta bu görüşlerin değerlendirmelerini yapacağız.

2.1.1. Von Eilhard Wiedemann (1915)

Alman bilim tarihçisi ve fizikçi Von Eilhard Wiedemann (1852-1928), yukarıda bahsi geçen makalesinde Prof. Jacob'un kendisine Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'ından ilginç bir pasaj gösterdiğini, burada Câhız'ın yılanların ortaya çıkışını ve değişiminden bahsettiğini belirterek "Câhız'da Darwinizm" başlığıyla *Kitâbü'l-Hayevân*'dan konuya ilişkin şu pasajı aktarmaktadır:[173]

> Dedim ki yaşlandıkları zaman kara yılanları hava solurlar, bu onlara yeter. Aynı şey, yaşlandıkları zaman, kertenkeleler için de geçerlidir. Dedi ki: fakat

---

170 Charles Darwin, **Aslu'l-Enva'**, çev. İsmail Mazhar, (y.y.) Müesseset'ül-Hindavi, 2017, s. 12-21.

171 George Sarton, **Introduction to The History of Science**, Baltimore, The Williams & Wilkins Company, 1927, s. 597. Muhtemelen Sarton bu konuda Wiedemann'dan etkilenmiştir. Zira Câhız'dan bahsettiği kısımda yukarıda Weidemann'ın bahsi geçen makalesine de Câhız üzerine yapılan çalışmalar bağlamında değinmiştir.

172 Bu çalışmaların hepsini burada ele almak araştırmamızın sınırlarını aşacağı için tezimizi beş yazarın çalışmasıyla sınırlandırdık. Çalışmamızı bu beş araştırmacı ile sınırlandırmamızın nedeni ise özellikle konuyla ilgili yapılan çalışmaların en temelde bahsi geçen yazarların görüşlerine dayanıyor olmasıdır. Bundan dolayı "Câhız'da evrim ve benzeri görüşlerin olduğunu" ileri süren çalışmaların kaynağı olan beş yazarın görüşlerini bu başlık altında detaylı olarak serdedeceğiz.

173 İlgili pasajın tercümesi Celal Şengör'ün bahsi geçen eserinden alınmıştır.

bu bataklık çalılıklarda, nehirlerin kenarlarında ve durgun suların bulunduğu yerlerde yaşayan su yılanları için geçerli değildir.
Dedi ki: su yılanları ya alçak yerlerin hayvanlarıdır ya da dağların. Çağlayanlı dereler, pek çok sürünen hayvanlar, yük hayvanları ve vahşi hayvanlar gibi bunları yerlerinden söküp taşırlar. Bu yılanlar çoğalırlar ve çiftleşirler veya anneleri veya babaları da belki su yılanlarıydı. O zaman gelişme nasıl olmuştur? Çünkü karada, denizde ve kayalık ve kumlu zeminde yaşarken de tabiatları gereği yılanlar su yılanlarıdır ve nem ve su içinde yaşarlar. Kara yılanlarının ince ve uzun olmaları iki nedenden ötürü doğaları gereğidir: bir kere uzun yaşadıkları için (çünkü artık hiçbir şey yemezler), ikincisi, verimli sahil alanlarından çok uzaktadırlar. Buna uygun olarak suda ve bataklık alanlarda büyüktürler. Dedi ki: suda balıklarla birlikte yaşayan Mâr veya Mâhi veya yılan balığı gibi her şey iki türden oluşur. Bunların biri, yılandan türemiş ve çevredeki kara ve denizin etkisiyle değişmiştir. Diğerleri balıkların ve yılanların neslidir. Bunlar balıkların doğası yılanlarınkine yakın olduğundan, birbirlerini karşılıklı olarak döllemişlerdir. Yılanlar başlangıçta su hayvanlarıydı ve hepsi (büyük bir olasılıkla bu balıklar ve yılanlar) yılandı.
Basralılar, Kûfa Muşânı'nın (bir tür hurma) Basra'nınkine yakın olduğunu, onları bulundukları yerin değişime zorladığını iddia ederler. Hicazlılar, kakao palmiyesinin, al Mukl palmiyesi olduğunu ve çevre şartları dolayısıyla değişime uğradığını söylerler. Bununla ilgili pek çok veri vardır. Filin sulu bir doğası olduğu söylenir. İçinde bulunan manda ve domuz doğalarından ötürü.[174]

Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde yılanlar hakkında (*el-kavl fi'l-hayyat*) başlığı altında ele aldığı bu pasajda, kara ve su yılanlarının kökeni ve aralarındaki birtakım farklılıklar işlenmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu ifadeler Câhız'a değil Câhız'ın diyalog halinde olduğu başka bir kişiye aittir. Metin dikkatli bir şekilde incelendiğinde burada Câhız'ın muhatabının -Wiedemann'ın da işaret ettiği üzere- yılanların köken ve şekil farklılığı bakımından üç noktayı ele aldığı müşahede edilmektedir. Birincisi, deniz yılanlarının *nasıl ortaya çıktığı*; kara yılanlarının bir türü olarak mı yoksa hep deniz yılanı olarak mı var oldukları. İkincisi, deniz ve kara yılanlarının aralarındaki *şekil ve büyüklük farklılıklarının nedeni*. Üçüncüsü ise balık gibi deniz hayvanlarıyla birlikte suda yaşayan deniz yılanlarının *ortaya çıkma ve türeme keyfiyeti*.

---

[174] Wiedemann, "Beiträge Zur Geschichte Der Naturwissenschaften. XlVI. Darwinistisches Hei Gähiz", s. 130-131; akt.; Şengör, **Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi**, s. 46-47; Metnin Arapça aslı için bkz.: Ebu Osman Amr bin Bahr el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, 1. bs., Beyrut, Müessesetü'l-A'lami li'l-Matbuat, 2003, c.1, s. 690-691.

Câhız’ın muhatabı ilk konuda, onların ya karada ve dağlarda yaşayan yılanların seller akarsular veya sürüngen hayvanlar gibi birtakım canlılar vasıtasıyla denize taşınıp oraya uyum sağlayarak deniz yılanı olduklarını ya da zaten anne ve babalarının deniz yılanı şeklinde hep var olduklarını, bir diğer deyişle kara yılanlarından farklı olarak zaten hep deniz yılanı olarak mevcut bulunduklarını ifade eder. Bir önceki paragrafta, Câhız’ın “kara yılanlarının yaşlandıklarında solumaya başladıkları” şeklindeki ifadesini mefhum-u muhalifiyle ele alırsak yaşlanmadan önce solumadıkları olarak anlayabiliriz. Bunu da muhtemelen Câhız’ın muhatabının -bir sonraki paragrafta da ifade ettiği üzere- seller veya sürüngenler gibi birtakım kara yılanlarının denize taşınması neticesinde ölmeden nasıl suda yaşayabildikleri şeklindeki muhtemel bir sorunun önüne geçmek için önceden ifade ettiği bir açıklama olarak anlayabiliriz. Nitekim üçüncü noktada yani deniz yılanlarının ortaya çıkma ve türeme keyfiyeti konusunda açıkça Câhız’ın muhatabının, ilk pozisyonu yani deniz yılanlarının kara yılanlarının bir türü veya nesli olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

İkinci noktada, yani deniz ve kara yılanlarının aralarındaki şekil ve büyüklük farklılıklarının nedenine ilişkin Câhız’ın muhatabı, kara yılanlarının ince ve uzun olmalarını iki nedene bağlar; birincisi uzun ömürlü olmaları ikincisi ise kırsal kesimlere uzak olmaları. Sulu ve bataklık alanlardaki yılanlar -yani deniz yılanları- ise daha büyüktür. Câhız’ın muhatabı kara yılanlarının ince, uzun şekilde olmalarını onların kırsal kesimlerden uzakta yaşamaları ve uzun ömürlü olmalarıyla, deniz yılanlarının daha büyük olmalarını ise sulak alanlarda bulunmalarıyla açıklamıştır. Uzun ömürlü ve kırsal kesimden uzakta yaşamanın kara yılanlarının ince ve uzun olmalarına ne gibi etki ettiğini detaylandırmamış olsa da bu ifadeleriyle Câhız’ın muhatabının açıkça, yaşam süresi ve yaşanılan çevrenin canlılarda şekil ve birtakım özelliklerin değişiminde etkili olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Üçüncü noktada yani balık gibi deniz canlılarıyla birlikte suda yaşayan deniz yılanlarının ortaya çıkma ve türeme keyfiyeti konusunda Câhız’ın muhatabı, öncelikle birinci noktada da değindiğimiz üzere onların kara yılanlarının bir türü ve nesli olduğu seçeneğini benimsemiştir. Zira onların ortaya çıkma ve türeme keyfiyeti konusunda iki ihtimalin bulunduğunu belirtmiştir. Birincisi deniz yılanları kara yılanlarının soyundandır

öyle ki bulunulan bölgenin ve suyun tabiatı nedeniyle kara yılanları denizde yaşayan yılanlara dönüşmüştür. İkincisi ise yılanların tabiatı balıkların tabiatına yakın olduğundan bu iki tür -balık ve kara yılanları- birbirleriyle çiftleşmiş ve karşılıklı dölleme sonucu deniz yılanları ortaya çıkmıştır. Zira esasında su tabiatına sahip olan yılanların hepsi aslında bir zamanlar kara yılanıydılar. Bu durum yani deniz yılanlarının kara yılanlarının neslinden oldukları düşüncesi, Câhız'ın muhatabı açısından müsellem bir kaziyye olarak kabul edilmiş görünmektedir. Onun esas emin olmadığı nokta bu türeyişin ya da ortaya çıkışın keyfiyetidir ki ona göre bu durum ya kara yılanlarının sulak çevrenin durumuna uyum sağlamasıyla ya da tabiatı balıklara yakın olduğundan dolayı bunlarla çiftleşmesiyle ortaya çıkmıştır. Nitekim Câhız bu birinci şıkkı, yani çevrenin aynı türe ait canlılarda birtakım değişiklilere sebep olabileceği düşüncesini desteklemek için Kûfe hurmasının Basra hurmasına yakın olduğunu ama çevrenin onları birbirinden farklılaşmaya sevk ettiğini ya da Hicazlılar'ın kakao palmiyesinin aslında Mukl palmiyesi olduğunu ama çevrenin bunları değiştirdiğini düşündüklerini ifade etmiştir. Onun bu örnekleri vermesi birinci şıkkı desteklediğini ima eder niteliktedir.[175]

Câhız'ın deniz yılanları hakkında aktardığı bu mülahazalar Von Eilhard Wiedemann'ı Câhız'da Darwinci bir evrim anlayışı bulunduğuna dair bir fikre sevk etmiş ve konuyla ilgili makalesinde, Câhız'ın muhatabının deniz yılanlarıyla ilgili düşüncelerini ifade ettiği pasajları olduğu gibi aktarmıştır. Değerlendirme kısmında bu ifadelerin Darwinci ya da biyolojik evrim bağlamında nasıl değerlendirilebileceğini ele alacağız.

2.1.2. İsmail Mazhar (1918)

Mısırlı araştırmacı yazar İsmail Mazhar (1891-1962) Arap Dünyasında Darwin'in *On The Origin of Species* adlı eserini *Aslu'l-Enva'* ismiyle Arapça'ya çeviren ilk kişidir.[176] 1915 yılında ilk beş bölümünü tercüme ettiği *Aslu'l-Enva'*ya yazdığı girişte İhvân-ı Safâ,

[175] İleride de göreceğimiz üzere Câhız'a göre çevre bir türün özelliklerinde farklılara ve değişikliklere sebep olabilmektedir (bkz.: 253 nolu dipnot).

[176] Adel A. Ziadat, **Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860-1930**, New York, Palgrave Macmillan Springer, 1986, s. 20.

İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'un yanı sıra Câhız'ı da evrim teorisinden veya teoriye benzer fikirlerden Darwin'den çok daha önceden bahseden düşünürler arasında zikretmiştir.[177] Ona göre farklı türlerin çiftleşmesi sonucu her iki tarafın da özelliklerini taşıyan yeni bir neslin ortaya çıkmasına dair hayvanlar aleminden örnekler veren Câhız'ın müşahedelerinin önemi, evrim teorisini ve ondaki modern fikirleri kavrama ve anlama çabalarına bağlıdır.[178] Bu durumu İsmail Mazhar şu şekilde ifade ediyor:

> Câhız'ın Kitâbü'l-Hayevân'da telâkuh, benzer türlerin çiftleşmesi ve yeni nesillerin ortaya çıkması gibi konulara ilişkin yaptığı müşahedelerini, araştırmacılar evrim teorisinin kurucu unsurları olarak telakki etmiştir. O, kitabının 3. cildinin 156. sayfasında şöyle demiştir: "Kınkanatlılar ve gübre böcekleri kendi aralarında çiftleşirler ve her ikisinin de özelliklerini kendisinde barındıran bir canlı ortaya çıkar." Aynı şekilde kitabının 3. cildinin 158. sayfasında belli bir yaşam süresi geçirdikten sonra kalıtımsal özelliklerin ortaya çıkmasına dair şu ifadeleri kullanır: "Gübre böceği çok uzun bir süre kanatsız bir şekilde var olur. Daha sonra ise tıpkı uzun bir süre kanatsız kaldıktan sonra ölümüne yakın kanatları çıkan karıncada olduğu gibi kanatları çıkar. Tırtıllar çok kısa bir sürede değişim geçirir sonra da kelebek olur ki çekirgeler ve sineklerde durum böyle değildir; zira onların kanatları günler ve ömürlerinden bir miktar zaman geçtikten sonra çıkar." Araştırmacının bu müşahedelerin önemini anlaması ancak onun evrim teorisi ve ondaki modern düşünceleri kavramak için ayıracağı zamana bağlıdır.[179]

Mazhar'a göre bazı araştırmacılar[180] Câhız'ın, *evrim teorisinin kurucu unsurları* olarak telakki edilen birtakım özelliklerden bahsettiğini ileri sürmüşlerdir. Mazhar mezkûr unsurlara örnek olarak ise *Kitâbu'l-Hayevân*'dan kınkanatlı ve gübre böceğinin çiftleşerek her iki böceğin özelliklerini taşıyan yeni bir yavrunun meydana gelmesini örnek gösterir. Buna göre bu iki farklı böcek türünün çiftleşerek yeni bir yavru meydana getirmesi Câhız'ın evrim teorisinden bahsettiğini göstermektedir. Yine Câhız'ın, belli bir yaşam süresinden sonra bazı hayvanlarda önceden olmayan bazı kalıtımsal özelliklerin ortaya çıktığını ifade ettiğini belirten Mazhar, gübre böceğinin uzun süre kanatsız olduğunu daha sonra ise tıpkı ölümlerine yakın karıncalarda olduğu gibi kanatlarının çıktığı örneğini

---

177 Darwin, **Aslu'l-Enva',** çev. gir., s. 12-21.
178 Darwin, **Aslu'l-Enva',** çev. gir., s. 21.
179 Darwin, **a.y.**
180 Mazhar bu araştırmacıların kim olduğuna ya da konu hakkında tam olarak ne söylediklerine dair herhangi bir detay vermemektedir.

Kitâbu'l-Hayevân'dan aktarır. Bu duruma örnek olarak verdiği diğer canlı türleri de tırtıl ve kelebektir. Bir süre kanatsız bir şekilde yaşayan larva ya da tırtıl kısa bir süre sonra kelebeğe dönüşür ki sinek ve çekirgelerde durum böyle değildir. Onların kanatları günler sonra ömürlerinden bir müddet geçtikten sonra ortaya çıkar.

Mazhar'a göre Câhız'ın bu müşahedeleri onun, evrimin kurucu unsurlarından ve kalıtımsal özelliklerin aktarılmasından çok daha önce bahsettiğini göstermektedir.

2.1.3. Conway Zirkle (1941)

Amerikalı botanikçi ve bilim tarihçisi Conway Zirkle (1895-1972), evrim teorisi ve mekanizmalarının Darwin'den önceki serüvenini ele aldığı bir dizi makalesinde, teorinin mekanizmalarından şöyle ya da böyle bahseden isimler arasında Câhız, İbn Sînâ ve İbn Vahşiyye gibi bazı Müslüman alimlerinde bulunduğu birçok isim zikretmiştir.[181] Bu bölüm altında ele aldığımız diğer isimlere nazaran Darwin öncesi filozof ve doğa bilimcilerde bulunduğu ileri sürülen evrim ve evrimsel mekanizmalara ilişkin yorumlarında daha makul ve tutarlı olan Zirkle, evrim teorisi ve mekanizmalarının Darwin öncesi filozof ve doğa bilimcilerde, modern döneme mahsus bir bilim dalı olan evrimsel biyolojideki anlamıyla değil daha çok bu anlamı *ima eder* bir tarzda ya da evrimin temel mekanizmalarını teşkil eden alt faktörlerin kısmi ve daha eksik bir formunu içerecek şekilde bulunduğunu ileri sürer. Bir diğer deyişle evrim ya da mekanizmaları, -mesela doğal seleksiyon- modern biyolojideki anlamıyla türlerin kökenini açıklamak için değil, ancak çok sınırlı veya kısıtlı anlamlarından biri -sözgelimi yaşam mücadelesi- ile Darwin öncesi filozof ve doğa bilimcilerde bulunmaktadır.[182]

Câhız'ı da bu kâbilden alimler arasında zikreden Zirkle, İspanyol oryantalist Miguel Asin Palacios'un (1871-1944) *Kitâbü'l-Hayevân* hakkında yazdığı ve aynı

---

[181] Conway Zirkle, "Natural Selection Before the 'Origin of Species'", **Proceedings of the American Philosophical Society**, C. 84, No: 1, 1941, s. 84-85, 122-123; "Species Before Darwin", **Proceedings of the American Philosophical Society**, C. 103, No: 5, 1959, s. 640; "The Early History of the Idea of the Inheritance of Acquired Characters and of Pangenesis", **Transactions of the American Philosophical Society**, C. 35, No: 2, 1946, s. 123-124-125.

[182] Zirkle, "Natural Selection Before the 'Origin of Species'", s. 73.

eserden seçme pasajlara yer verdiği "El 'Libro de Los Animales' de Jâḥiẓ"[183] adlı makalesini kaynak göstererek onun doğal seleksiyona ilk katkı sağlayan doğa bilimcilerden biri olduğunu söyler. Ona göre doğal seleksiyona ilk katkı sağlayanları tespite yönelik araştırmalara devam edildiğinde Lucretius'tan sonra kayıtlarda büyük bir boşluk görülür. Roma'nın düşüşünden sonra Latin ve Bizans dünyasından çok az bir katkı tespit edilebilir. Araplar belki teoriye katkı sunmuş olabilir ancak orijinallik açısından alana neredeyse hiçbir katkı yapmadıkları bilmektedir ki sadece Câhız'dan hayatta kalma mücadelesi konusunda tek bir alıntı yapmak suretiyle bu konuda bir istisna ortaya konulabilir. Zirkle, daha sonra Palacious'un ilgili makalesinden Câhız'a ait hayatta kalma mücadelesine ilişkin şu alıntıyı doğal seleksiyona katkı sağlayan bir metin olması bağlamında aktarır:

> Fare yiyeceğini aramak için gezinir ve küçük kuşlar, yumurtalar, haşereler gibi kendisinden küçük hayvanları yer. Buna mukâbil de fare kendisini avlamak için gezinen yılan ve yırtıcı kuşlardan sakınmak zorundadır. Yılanlar ise kendisinden daha güçlü olan büyük kertenkelelerden kaçınmak için oldukça yetenekli olmalı. Çünkü büyük kertenkeleler yılan ve tilkileri avlamakta oldukça mahirdirler. Bununla birlikte yılanlar ve tilkilerde kendilerinden zayıf hayvanları avlarlar. Sivrisinekler içgüdüsel olarak kendilerini hayatta tutacak şeyin kan olduğunu bilirler ve onu aramak için çıkarlar. Fil, hipopotam ve diğer hayvanları görünce de derilerinin tam da kendilerinin yeme ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tasarlandığını görürler ve hortumlarını derilerine sokup kanı emerler. Sinekler ise farklı ve birçok değişik şeyle beslenmelerine rağmen en iyi besin olarak gördükleri sivrisinekleri avlarlar. Eğer sinekler olmasaydı sivrisineklerin gün boyu vızıldamaları çok daha fazla artardı. Kertenkeleler ve örümcekler ise büyük beceri ve ustalıklı tekniklerle sinekleri avlarlar. Ancak bu duruna ek olarak sinekler, yiyecekleri bulmak için yarışırken ortadan kaybolma gibi farklı nedenlerle de yok olabiliyorlar. Kısacası hiçbir hayvan ne yiyecek olmadan hayatta kalabilir ne de başkasını avlayan bir hayvan bir diğer hayvana av olmaktan kurtulabilir. Her zayıf hayvan kendisinden daha zayıf olan hayvanı yer. Güçlü hayvanlar da kendilerinden daha güçlü olan hayvanlara av olmaktan kaçamazlar! Bu açıdan insanların durumu -her ne kadar bu raddede olmasa da- hayvanların bu durumundan pek de farklı

[183] Miguel Asin Palacios, "El 'Libro de Los Animales' de Jâḥiẓ", **Isis**, C. 14, No: 1, 1930, s. 38-39. Palacios bu makalesinde Câhız'ın, insan da dahil bazı türlerin birbirine dönüştüğünü ifade ettiğinden -ki Palacios bununla meshi kastetmektedir- bahsetse de (bkz.: Palacios, "El 'Libro de Los Animales' de Jâḥiẓ", s.28) o, ilgili makalesinde Câhız'ın düşünceleri ile biyolojik evrim teorisi arasında herhangi türden bir irtibat kurmamaktadır.

değildir. Sözün özü Allah, bazı insanları diğerlerinin yaşam sebebi kılmışken aksine bazılarını da diğerlerinin ölüm nedeni kılmıştır.[184]

Palacious'un kısmi tercümesinden hareketle *Kitâbu'l-Hayevân*'dan alıntı yaparak Câhız'ı biyolojik evrimin temel mekanizmalarından biri olan doğal seleksiyon fikrine katkı sağlayan düşünürler arasında zikreden Zirkle, Câhız'ın tasvir ettiği "yaşam mücadelesi" veya "besin zincirini" türleşme ve çeşitliliğin bir aracı olan doğal seleksiyonun *bizatihi kendisi* olarak değil de onu teşkil eden *alt önermelerden* biri olarak görür. Bu anlamda Câhız'ı evrim teorisinin oluşmasına katkı sağlayan düşünürler arasında zikredilmeye değer bulan Zirkle'ın ilgili tespitinin, tarihsel olarak ortaya konulması pek mümkün görünmese de konuya yaklaşım açısından haklılık payı bulunmaktadır. Zira değerlendirme kısmında daha detaylı ele alacağımız üzere, yaşam mücadelesi biyolojik evrimin mekanizmalarından olan doğal seleksiyonu oluşturan temel unsurlardan biriyse eğer, Câhız'ın bu anlamda doğal seleksiyon fikrine değinmiş düşünürler arasında zikredilmesinde herhangi bir problem görünmemektedir.

2.1.4. Ali Bû Mülhim (1980)

Lübnanlı felsefeci Ali Bû Mülhim (1935-), 1980'de kaleme aldığı ve Câhız'ın doğa bilimleri, kelam, felsefe, dil ve edebiyat gibi ilimlere dair görüşlerini irdelediği *el-Menâhi'l-Felsefiyyetü indel'-Câhiz* adlı eserinde, Câhız'ın doğa bilimlerine ilişkin metot ve görüşlerini incelediği ikinci başlık altında onun evrim teorisine benzer fikirlerden bahsettiğini ifade etmiş ve bu konuda *Kitâbü'l-Hayevân*'dan bol alıntı yapmak suretiyle konuyu geniş bir perspektiften ele almıştır.[185]

Mülhim'e göre Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*'ı kaleme alırken kelami ve felsefi bir tartışmayı gaye edinmemiş ancak metodik açıdan kendisinden büyük ölçüde yararlandığı Aristo'dan da farklı olarak sadece gözlemi değil aynı zamanda Kur'an, Sünnet, Arap şiiri,

---

[184] Zirkle, "Natural Selection Before the 'Origin of Species'", s. 84-85.

[185] Ali Bû Mülhim, **el-Menâhi'l-Felsefiyyetü indel'-Câhiz**, Beyrut, Dâru'l ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002, s. 163-170.

hikayeler ve kültürel anlatıları da kaynak olarak kullanmış ve konuya ilişkin görüşlerini bu kaynaklar ışığında ileri sürmüştür.[186] Mülhim evrim teorisini, Darwin ve Lamarck'ın görüşlerinden hareketle, türlerin tek seferde ortaya çıkmayıp çok uzun bir süreç sonucu aşama aşama meydana gelmesi ve insanın maymunla olan fizyolojik benzerliklerinden ötürü maymun gibi kendisinden önceki bir canlının soyundan gelmesi olarak algılamıştır. Bu sürecin arkasındaki mekanizma ise önceden var olan canlılardan yeni türlerin var olmasına sebebiyet veren ve yaşam mücadelesi ile en uygunun hayatta kalması ilkelerini gerektiren doğal seleksiyondur.[187]

Mülhim'e göre Câhız, hayatın kökenine ilişkin fikirler ileri sürmüş ve anne veya baba olmaksızın cansız varlıklardan canlı varlıkların meydana gelmesini mümkün görmüştür. Mesela bit, insanın terinden nefesinden ya da cildinin kirlenmesinden meydana gelir. Aynı şekilde sinek de çöplük ve pisliklerin yoğun olduğu mezbeleliklerde ortaya çıkar. Mülhim'e göre- sinek ve bitlere ilişkin bu gözlemlerinde ne kadar isabet edip etmediği bir tarafa- Câhız, hayatın kökeninin araştırılmasının yolunu açmış hatta bu durumun yani herhangi bir üreme faaliyeti olmaksızın bazı canlıların anne babasız varlığa gelmelerini dinen de sakıncalı bir durum olarak telakki etmemiştir.[188]

Mülhim'in evrim teorisi ve Câhız'ın fikirleri arasında benzerlik kurduğu bir diğer konu ise melez türler (*en'nitâc'ül-mürekkeb*) meselesidir. Ona göre Câhız, birbirinden farklı bazı türlerin çiftleşmesi sonucu cüsse ve görünüş açısından kendilerinden daha farklı ve büyük yeni türler meydana getirebilen birtakım hayvanları örnek verir. Mesela katır ve kumru Câhız'ın bu duruma örnek olarak verdiği türlerden ikisidir. Bu konuda Câhız şöyle der:

> Şunu müşahede ettik ki katırın üreme organı akrabaları olan at, eşek ve beygirin üreme organından çok daha uzundur. Bu durum da göstermektedir ki melez türler ve bunların bazı organları farklı türlerdeki asıllarından/atalarından çok daha büyüktür. Aynı şekilde kumru, ebeveyni olan güvercin ve yaban güvercinlerinden daha büyüktür. Onun ötüşünde hem anne hem de babasının sesinin karışımı bir ses duyulur tıpkı katırın anırmasının hem atın kişnemesine hem de eşeğin anırmasına benzemesi gibi. Yine kumru bacakları tüylü

[186] Mülhim, **a.g.e.**, s. 152.
[187] Mülhim, **a.g.e.**, s. 163-164.
[188] Mülhim, **a.g.e.**, s. 166.

> dünyaya gelir ancak anne babasında bu özellik yoktur. Uçuşunda gelişigüzel hareket etmektedir halbuki annesinde olmasa da babasında rastgele uçuş yoktur. Ötüşü ise anne babasının ötüşünden çok daha uzun sürebilmektedir. Melez türlerin ömrü -tıpkı yaban eşeklerinde olduğu gibi- asıllarından/ebeveynlerinden çok daha uzundur.[189]

Muhtemelen Mülhim evrim teorisinin genel manasında *farklı türlerden uzun vadede kendilerinden farklı ve değişik özellikler taşıyan başka türlerin meydana gelmesi* anlamını gördüğü için, melez türlerden olan katır ve kumru hakkında Câhız'dan yukarıdaki alıntıyı yapmış ve bu durumu biyolojik evrim teorisiyle ilişkilendirmiştir. Halbuki değerlendirme kısmında da göreceğimiz üzere evrim teorisinin ihtiva ettiği türleşme durumu ile melez türlerin varlığı aynı kategoride değerlendirilemez. Aynı hatalı yorumlamayı İsmail Mazhar'da da görmüştük ki muhtemelen Mülhim'in bu konuda etkilendiği kişi de yine İsmail Mazhar'dır. Zira Mülhim'in evrim teorisine ilişkin yararlandığı kaynaklardan biri de Darwin'in Arapçaya *Aslu'l-Enva'* ismiyle İsmail Mazhar tarafından çevrilen *On The Origin of Species* isimli eseridir ki[190] bu bölümün ikinci alt başlığında da değindiğimiz üzere Mazhar bu tercümeye yazdığı mukaddimede Câhız'ı, melez türlere ilişkin ifadelerinden hareketle evrim teorisinin öncülerinden biri olarak zikretmiştir.

Mülhim'in evrim teorisi ve Câhız'ın fikirleri arasında benzerlik kurduğu üçüncü nokta ise insan ve maymun arasındaki benzerliktir. Ona göre evrim teorisi, insanın maymundan geldiğini ya da maymunlardan bir kolun uzun zaman boyunca evrimleşmesi sonucu insan türünün ortaya çıktığını ileri süren bir teoridir. Câhız da *Kitâbü'l-Hayevân*'da insanlar ve maymunlar arasındaki benzer yönleri incelemiş ve bu konuda şu sözleri ifade etmiştir:

> İnsanın içi ile köpeğin içi, maymunun dışı ile de insanın dışı arasında bir benzerlik olduğunu fark ettim. Bu durumu (*maymunun*) yüzünde, gözlerini kırpmasında, gülmesinde, taklit etmesinde, bir şeyleri kaldırıp koymasında, bir lokmayı nasıl yediğinde, kabuğunu kırıp içindeki cevizi çıkarmasında, kendisine öğretilen şeyi tekrar etmesinde müşahede edebilirsin. O diğer tüm

---

[189] Mülhim, **a.y.**

[190] Mülhim, **a.g.e.**, s. 165.

> hayvanlarda olduğu gibi suya düşünce boğulabilir ancak tıpkı insan gibi yüzmeyi de öğrenebilir.[191]

Mülhim mevzubahis ifadelerin akabinde bu konuda Câhız ile Darwin arasında bir fark olduğunu söyler. Buna göre Darwin, evrimin en iyi ve en gelişmişe doğru süreceğini ileri sürerken Câhız en kötüye ve en gelişmemiş olana doğru bir evrimden bahseder. Bir diğer deyişle insan maymuna dönüşmüştür yoksa maymun insan sınıfına yükselmiş/evrimleşmiş değildir ki o bu durumu mesh olarak adlandırmıştır.[192]

Mülhim'e göre Câhız, bu "alçalan evrimi" (*et-tetavvur'un-nâzil*) veya meshi havanın kötü olması veya suyun pis olması gibi çevresel etkiler ile açıklamaktadır. Yani çevredeki olumsuz şeyler insanın maymuna evrilmesine sebebiyet vermiştir ki bu durum aniden gerçekleşmiş ya da çok uzun bir sürecin neticesinde de vuku bulmuş olabilir. Böylece yazara göre Câhız, doğal olması yani doğanın kanunlarına boyun eğmesi şartıyla evrime olan inancını vurgulamıştır.[193]

Mülhim'in son olarak değindiği bir diğer mesele ise çevrenin insan ve hayvan üzerindeki etkisidir ki ona göre Câhız bu konuda İbn Haldûn, Lamarck ve Darwin'i yüzlerce yıl önce geçmiştir.[194] Câhız'a göre çevrenin etkisi özellikle renklerde çok açık bir şekilde gözlenmektedir. Hayvanlar yaşadıkları çevrenin rengini alırlar. Yaşadıkları çevre siyahsa siyah, beyazsa beyaz rengini alırlar ve çevrelerini değiştirdiklerinde renkleri de değişir. Mülhim Câhız'a atfettiği bu görüşü destelemek için *Kitâbü'l-Hayevân*'dan şu pasajı aktarır:

> Siyah saçlı bir gencin başındaki bitin[195] siyah, beyaz saçlı bir yaşlının başındakini beyaz, saçı beyazlamaya başlamış birinin başındakini kısmen siyah kısmen beyaz, saçı kınalı birinin başındaki bitin ise kırmızı renkte olduğunu görürsün. Kınayı yıkadıktan sonra ise o bitin beyaz ve kırmızı arasında bir renge büründüğünü görürsün. Beni Süleym kayalıklarında

---

[191] Mülhim, **a.g.e.**, s. 167-168.
[192] Mülhim, **a.g.e.**, s. 168.
[193] Mülhim, **a.y.**
[194] Mülhim, **a.g.e.**, s. 169.
[195] Mülhim, bit (القملة) kelimesi yerine kum (الرملة) kelimesini kullanmaktadır. Ancak gerek siyaka daha uygun olması gerekse bizzat Mülhim'in de eserinde kullandığı *Kitâbü'l-Hayevân'*ın Abdüsselam Harun tahkikli ikinci baskısında ve mezkûr eserin diğer baskılarında da bit (القملة) kelimesi kullanıldığı için Mülhim'in yanlış okuduğunu tahmin ettiğimiz kum kelimesi yerine bit kelimesini tercih ettik.

yaşayan insanların, vahşi ve evcil hayvanların kuşların ve haşerelerin hepsinin (*bölgenin tabiatından dolayı*) siyah olduğunu görmüşsündür.[196]

Mülhim, Câhız'ın çevrenin insanların fiziki görünümü üzerinde de etkisi olduğu görüşünde olduğunu belirtir. Hatta onun, bazı insanların hayvanlar gibi saçlarının uzun, maymunlar gibi yüzlerinin çirkin olduğu, kuyruk ya da kuyruğa benzer uzuvlarının da bulunduğu fikrinde olduğunu belirtir. Bu duruma da toprağı, havası ve suyu pis bir çevrede yaşamalarını gerekçe olarak göstererek konuyla ilgili *Kitâbü'l-Hayevân'*dan şu alıntıyı yapar:

> Kuşkusuz bazı coğrafî bölgelerde, bazı Nabatlı gemicilerin maymuna benzediklerini gördük. Aynı şekilde bazı Faslı insanları da meshe benzer bulduk. Öyle ki bunlar arasında çok az fark vardı. Bu Faslılar üzerindeki değişikliği, tozun toprağın, kirli su ve havanın yapması mümkündür. Eğer onlar üzerindeki bu etki daha fazla artarsa, onların derileri, kulakları, renkleri ve şekillerindeki (*maymunlara benzer*) bu değişiklikler de daha fazla artar.[197]

Çevrenin sadece insanın bedeni değil karakteri üzerinde de etkisi olduğunu belirten Mülhim, Câhız indinde çevresel etkinin aniden değil çok uzun bir süreç neticesinde meydana geleceğini belirtir.[198] Böylece Mülhim, Câhız'da evrim teorisine benzer fikirlerin bulunduğunu hatta bazı konularda Lamarck ve Darwin'i yüzlerce yıl önce geçtiğini ileri sürmüş ve bu konuda Câhız'dan bol alıntı yapmak suretiyle konu üzerinde detaylı mülahazalarda bulunmuştur.

2.1.5. Mehmet Bayrakdar (1983)

Türk felsefeci Mehmet Bayrakdar (1952-) "Müslüman alimlerde evrim teorisi ya da teoriye benzer fikirlerin bulunduğuna" dair çeşitli çalışmalar ortaya koymuştur. Özellikle bu konuya dair müstakil bir eser olarak kaleme aldığı *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* adlı çalışması konuya ilişkin kendisinden sonra yapılan araştırmalarda sıklıkla atıf

---

[196] Mülhim, **a.g.e.**, s. 169. (Parantez içindeki ifade bize aittir.).
[197] Mülhim, **a.g.e.**, s. 169-170. (Parantez içindeki ifade bize aittir.).
[198] Mülhim, **a.g.e.**, s. 170.

yapılan bir kaynak haline gelmiştir. Mezkûr eserinde Bayrakdar; Nazzâm, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Birûnî gibi çok sayıda Müslüman alimin evrim teorisine benzer fikirlerden Darwin'den çok daha önce bahsettiğini ileri sürmüş ve bu konu hakkında mevzubahis alimlerin eserlerinden bol alıntı yapmak suretiyle detaylı bir incelemeye girişmiştir.

Câhız'ı da bu kâbilden alimler arasında zikreden Bayrakdar özellikle daha önce de bahsi geçen *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* adlı kitabı ve "Al-Jahiz and the Rise of Biological Evolution"[199] adlı makalesinde onun evrim teorisinden bahsetmesine ilişkin fikirler ileri sürmüştür. Bayrakdar'a göre ilk defa Câhız, IX. yüzyılın ortasında bir bütün olarak biyolojik evrim fikrini ortaya atmıştır.[200] Ona göre zoolojik ve antropolojik bilimlerin en erken temsilcisi olan Câhız, kendisinden sonraki evrim düşüncesinin özü olan hayvan embriyolojisi, evrim, uyum sağlama, hayvan psikolojisi ve sosyolojisi gibi konuları ele aldığı *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde, ilk defa evrim düşüncesi üzerine düşünceler serdetmiştir.[201]

Bayrakdar'ın belirttiğine göre Câhız, Nazzâm'ın tesiriyle kozmolojik evrim fikrini daha dar bir alana, biyolojik yaşama uyarlayarak geliştirmiş ve türlerin birbirine evrimleşmesi doktrinini ileri sürmüştür:

> Daha önce de belirttiğimiz gibi Câhız, Nazzâm'ın tesiriyle kâinat ve türlerin oluşumunu, Allah'ın yarattığı bir çekirdek varlıkta başlatır. Bu çekirdek-varlığın evrimiyle bir yandan kâinat oluşurken, buna paralel olarak da, ilk basit canlı türleri meydana gelmiş, onların evriminden de daha kompleks canlı türleri silsilevi bir şekilde, mertebe mertebe meydana gelmiştir. Evrim halkasının sonunu da insan türü oluşturmuştur. Canlıların bu varoluşsal kozmolojik evrimi, bir önceki basit türlerin bizzat kendilerinin transformasyonuyla daha sonrakileri meydana getirmeleri şeklinde olmuştur ki; bu izah tarzıyla Câhız hocası Nazzâm'dan ayrılır. Böylece Câhız türlerin

---

[199] İlk defa 1983 yılında **İslamic Quarterly** Dergisinde "*Al-Jahiz and the Rise of Biological Evolution*" ismiyle İngilizce olarak neşredilen bu makale Mehmet Vural tarafından "*Câhız ve Biyolojik Evrimin Doğuşu*" başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir (bkz.: "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", çev. Mehmet Vural, **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 10, No: 1, 2012, s. 117-126.). Biz çalışmamızda makalenin adı geçen Türkçe çevirisini kullanacağız.

[200] Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", s. 117.

[201] Bayrakdar, **a.g.m.**, s. 120.

> ilk oluşumları manasındaki kozmolojik evrimde olduğu kadar, türlerin biyolojik evriminde de değişkenliği kabul etmektedir.[202]

Evrimin mekanizmasını bilmek için Câhız'ın, üç mekanizma tasvir etiğini belirten Bayrakdar, bu mekanizmaların *yaşam mücadelesi*, *türlerin değişkenliği* ve *çevresel faktörler* olduğunu belirtir.[203] Câhız'ın evrim düşüncesinin ağırlıklı noktasında, *yaşam mücadelesi* ve *doğal seleksiyon* düşüncesinin geniş bir yer tuttuğunu belirten Bayrakdar, türler arasında yaratılıştan gelen hayatta kalmak için doğal bir mücadele güdüsü olduğunu, bu mücadele esnasında ancak kuvvetli ve güçlü türlerin yaşamda kalabildiklerini ve sonuçta da doğal bir seleksiyonun söz konusu olduğunu Câhız'ın ileri sürdüğünü belirtmektedir. Bu da ölüm oranı az olan kuvvetli ve güçlü sınıfın hayatta kalması şeklinde bir doğal bir seleksiyon fikrinin Câhız'da bulunduğu anlamına gelmektedir.[204] Bayrakdar'ı bu düşüncelere sevk eden gerekçe ise Conway Zirkle'in de benzer görüşlerini desteklemek için *Kitâbü'l-Hayevân*'dan aktardığı şu pasajdır:

> Tarla faresi yiyeceğini aramak için yuvasından dışarı çıkar; önce bir araştırma yapar ve sonra küçük kuş ve hayvanlar gibi kendisinden daha küçük canlıları yakalayarak yer. Kuşların ve yılanların saldırılarına karşı ise, kendini ve yavrularını, yeraltında açtığı kıvrımlı, gizli tünellerde saklar. Yılanlar, tarla farelerini yemeyi çok severler. Yılanlara gelince, onlarda kendilerini, kunduz ve sırtlan gibi kendilerinden daha güçlü hayvanlardan korumaya çalışır. Sırtlan, tilkiyi korkutur; tilki de kendinden daha küçük hayvanları korkutur... Bazı varlıkların, diğerlerinin yiyeceği olması bir kanundur... Bütün küçük hayvanlar, kendilerinden daha küçük olanları yer ve bütün büyük hayvanlarda, kendilerinden daha büyükleri yiyemez. İnsanlar da birbirleriyle olan ilişkilerinde, hayvanlar gibidir... Tanrı, bazı varlıkların ölümünü, bazılarının yaşamının sebebi yapar.[205]

Bayrakdar'a göre Câhız'ın tasvir ettiği ikinci mekanizma ise türlerin *değişim geçirmesi* ve *mutasyondur*. Buna göre Câhız, kendisinden sonra gelen Lamarck ve Darwin gibi türlerin değişmesini ve çevresel faktörlerin etkisiyle orijinal formların tedricen gelişerek tamamen yeni formların ortaya çıkmasını mümkün görmüştür. Bayrakdar,

---

[202] Mehmet Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 54-55.
[203] Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimin Doğuşu", s. 120-122.
[204] Bayrakdar, **a.g.m.**, s. 120.
[205] Bayrakdar, **a.g.m.**, s. 121.

Câhız'ın bu durumu mümkün görmesine sebep olan gerekçeyi ise *Kitâbü'l-Hayevân*'dan yaptığı şu alıntı ile ortaya koymaya çalışır:

> Halk, dört ayaklı hayvanların ilk örneği olan mesh'in (orijinal formu quadrupeds) varlığı hakkında farklı şeyler söyledi. Kimileri onun evrimini kabul ettiler ve onun köpek, kurt, tilki ve diğer benzer hayvanları meydana getirdiğini söylediler. Bu ailenin üyeleri, bu (mesh) formundan gelmektedir.[206]

Câhız'ın evrim düşüncesindeki üçüncü mekanizmanın *çevresel faktörler* olduğunu ileri süren Bayrakdar; yiyecek, iklim, sığınak, biyolojik ve psikolojik vb. gibi faktörlerin türler üzerindeki etkilerine Câhız tarafından dikkat çekildiğini ileri sürmektedir. Öyle ki o, Câhız'ın şu şekilde düşündüğünü ileri sürmektedir:

> Değişen bir çevrede, bu yaşamsal değerlerin sahip olduğu bazı karakterlerde değişmektedir. Birbirini izleyen nesillerin değişimi sürecinde karakterler, organizmalar çevreye daha iyi bir uyum (*adaptasyon*) sağlamaktadır. Onların yaşamı, karakterlerinin üreme yoluyla nesillere intikali ve üremedeki değişime sahip olma şeklindedir. Böylece Câhız teorisini, hayvanların çevresel faktörlere uyumunda, kullanılan ve kullanılmayan organların değişimi düşüncesi üzerinde temellendirmiştir.[207]

Bayrakdar, Câhız'da böyle bir düşüncenin var olduğunu desteklemek için *Kitâbü'l-Hayevân*'dan şu pasajı aktarır:

> Kuşkusuz bazı coğrafî bölgelerde, bazı Nabatlı gemicilerin maymuna benzediklerini gördük. Aynı şekilde bazı Faslı insanları da Mesh'e benzer bulduk. Öyle ki bunlar arasında çok az fark vardı... Bu Faslılar üzerindeki değişikliği, tozun toprağın, kirli su ve havanın yapması mümkündür... Eğer onlar üzerindeki bu etki daha fazla artarsa, onların derileri, kulakları, renkleri ve şekillerindeki (*maymunlara benzer*) bu değişiklikler de daha fazla artar.[208]

Türlerin kökeni ve biyolojik evrime ilişkin Câhız'ın fiilen transformasyonu, aklen de mutasyonu kabul ettiğini belirten Bayrakdar, onun bu konudaki dayanağının "Onlara 'Aşağılık birer maymun olunuz.' dedik; bunu, çağdaşlara ve sonradan geleceklere bir ceza örneği ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara öğüt olsun diye yaptık" mealindeki Bakara

---

206 Bayrakdar, **a.g.m.**, s. 121-122.
207 Bayrakdar, **a.g.m.**, s. 122.
208 Bayrakdar, **a.y.**

suresinin 65-66. ayetleri olduğunu söyler. Buna göre Câhız, bu ayetlere dayanarak aklen ani değişmelerle tür değişikliğini, yani günümüz terminolojisiyle mutasyonu kabul eder görünmektedir.[209]

Bayrakdar, Câhız'ın mutasyon (*mesh*) olayını nasıl açıkladığını *Kitâbü'l-Hayevân*'dan aktardığı şu pasajlar ile gerekçelendirir:

> Mutasyona uğramış yaratıklar hakkında farklı görüşler duymaktayız. Bazıları onların üremediğini söylerler, sadece (insanlara) bir ikaz ve ders vermek için yeterince uzun yaşarlar ve Allah'ın kudretine şehadet ederler. Diğerleri onların normal bir hayat düzeni sürdürdüklerini ve ürediklerini söylerler ve hatta kelerlere, kedibalıklarına, yabani tavşanlara, köpeklere ve diğer benzer hayvanlara, (bu varlıklara) benzer hayvanlık karakteri sergilemiş olan mutasyona uğramış insanların nesli olarak da bakarlar. Onlar, yılanlar hakkında da aynı şeyi söylerler…
>
> Mutasyon olayının kendisi hakkında da aynı şekilde fikirler farklıdır; mesele hakkında materyalistler iki ayrı kampa bölünmüşlerdir. Bazıları, mutasyonu inkâr ederler; fakat varlıkların yer çökmesi (hasf), hortumlar ve seller ile yutulduklarını kabul ederler, hasf'a bir deprem gibi bakarlar… onlar şunu ilave ederler: "Biz sadece toplumun dünyada vuku bulduğuna ortaklaşa inandıkları şeyleri kabul ederiz…" böylece onlar mutasyonu tamamen inkâr ederler. Diğerleri ise şöyle der: "Bazı özel bölgelerde hava öyle kirlenebilir ki, toprak ve su pisleşir; uzun zaman sonra, bu, siyah Afrikalılarda (zenc), Slavlarda ve Ye'cûc Me'cûc halklarında meydana geldiği gibi insanların şeklini etkiler." Bedevi Arapların Horasan'a yerleştiklerinde, onların bedeviliklerinden nasıl sıyrıldıklarını gördük. Türk toprağının develerde, yük hayvanlarında ve yabani olsun evcil olsun diğer hayvanlarda nasıl Türk karakterlerini yansıttığını da gördük. Yeşillikte ve yeşil otlarda yaşayan çekirgeler ve tırtıllar başka ortamlarda başka renkler alırlar. Bitler, siyah saçlı genç adamın başında siyah, beyaz saçlı beyaz adamın başında beyaz, gri saçlarda gri, siyah kahverengi hayvanlarda devetüyü rengindedirler; saçı kırmızı renge boyanmuş bir adamda kırmızı renklidirler, boya yıkanınca, renkleri pembemsi bir renk alırlar. Benû Süleym Harrası'nda (Güney Suriyeden Mekke'ye uzanan çöllük bölge) yaşayan bütün insanlar yabani ve evcil hayvanlar, kuşlar ve böcekler siyahtır.
>
> Sayısız insan bana Baysân bölgesinde yaşayan Nabatları, eğer timsahların, aslanların, öküzlerin veya atlarınki kadar uzun değilse bile, en azından kaplumbağaların veya büyük tarla farelerinin kuyrukları kadar uzun kuyruklu gördüklerini söylediler. Gerçekte bu insanların kuyruğa benzeyen uzun kuyruk sokumları vardır…
>
> Mutasyona uğramış hayvanlardan çok az farkları olan Mağriblilere rastladığımız gibi, bazı gemilerde Nabatlı denizcilere rastladık ki, yüzleri maymun yüzüydü.
>
> Mağribliler ve Nabatlılara benzeyen insanlar, kirli hava, pis su ve kötü topraktan etkilenmiş olabilirler; cehaletlerinden göç etmişler, kendi

---

[209] Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 55.

> memleketlerine çok bağlı kalmışlardır. Evrenlerini başka yere taşımaları gerekirdi. Uzun sürede çevreleri saçlarını daha siyahlaştırmış, kuyruklarını daha uzatmış, bazılarının çehrelerini daha sönükleştirmiş ve bazılarının yüzlerini daha çok maymun yüzü yapmıştır…
> Fakat onlar insanların domuza dönüştükleri yer ile diğer insanların maymuna dönüştükleri yerin aynı olduğunu söylerler; biz bundan emin değiliz; ancak (aksini gösterecek) kanıtlara da sahip değiliz. Bu mutasyonlar bir sefer kuzey rüzgarının, diğer sefer güney rüzgarının etkisiyle oluşmuş olabilir; aynı zamanda olmuş olacakları gibi, uzun zaman sonra da oluşmuş olabilirler… eğer bu şartlar altında olmuş ise; biz mutasyonu inkar etmiyoruz; çünkü doğa yasaları ve normal evrimle uyum göstermektedir; sizinkiler için dayanak olmasa da, bizim görüşlerimizin aksine bir durum teşkil etmez…
> Buna Ebû İshâk (en-Nazzâm) şu cevabı verir: söylediğin saçma değildir; dünyada tuhaf şeylerin olduğu inkar edilemez. Mutasyonlar; mucizeler, işaret ve insanlara ikaz olarak oluşan şeyler sınıfına dahildir; ancak biz onları insanlar aracılığıyla biliyoruz. Aksi takdirde, söylediklerin mümkün olamaz; fakat mutasyonlar senin salık verdiğin şekilde oluyorsa, bize onu bir peygamber söylemiş veya Allah'a onu meydana getirmesi için dua etmiş ise, bizim için daha iyi bir delil olabilir…[210]

Câhız ve Evrim teorisine ilişkin Bayrakdar'ın bahsi geçen görüşleri gerek akademik gerekse popüler yayınlarda etkili olmuş ve bu konuda kaynak gösterilen yayınların başında gelmiştir. Biz ise bir sonraki başlıkta gerek Bayrakdar'ın gerekse adı geçen diğer yazarların Câhız ve Evrim teorisine ilişkin görüş ve gerekçelerini etraflı bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

2.2. Câhız'da Evrim Teorisi Düşüncesinin Biyolojik Evrim Bağlamında Değerlendirilmesi

Bu bölümde, bir önceki başlıkta bahsi geçen "Câhız'da evrim teorisi ya da teoriye benzer birtakım fikirlerin bulunduğuna" dair görüşleri irdeleyip genel hatlarıyla mevzubahis görüşlerin isabetli olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak bu konunun sağlıklı bir değerlendirmesi için evvela evrim teorisi veya biyolojik evrim ile tam olarak neyin kastedildiğinin anlaşılması önem arz etmektedir. Zira ilk bölüm de biyolojik evrim alt başlığında da değindiğimiz üzere evrim teorisinin sözlük ya da terim

[210] Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 56-57.

anlamlarının hatta bizatihi terim anlamlarının dahi ihtiva ettiği farklı nüansların kimi zaman birbirinden ayırt edilmeksizin benzer şekilde kullanılması, ciddi bir kavram karmaşasına sebebiyet vermektedir. İslam alimlerinde evrim teorisinin bulunduğuna dair görüşleri kimi noktada anlaşılmaz hale getiren durum da tam olarak bu kavram karmaşasıdır ki buna dair en güzel örnekler ise Câhız'ın fikirleri ve kendisine atfedilen evrim teorisi görüşlerinde belirmektedir.

Evrim kelimesinin, Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserini neşrettiği tarihe kadar türlerin birbirine dönüşümü anlamında kullanılmadığı bilinen bir gerçektir. Bu kelime Darwin'den önce biyologlar tarafından yeryüzünde tüm canlıları kuşatan bütüncül bir değişimden ziyade daha çok bireyin embriyolojik gelişimi anlamında kullanılmıştır.[211] Dolayısıyla evrim/değişim/gelişim denilince aklımıza Darwin'den önce ve sonra gelen anlamlar doğal olarak birbirinden farklı olacaktır. Teistik evrim bölümünde Stewart'ın yaptığı tanımı hatırlayacak olursak; modern dönemde biyolojik evrim bağlamında evrim teorisinin salt *değişim* ve *gelişim* manasındaki sözlük anlamını aşan üç ayırt edici özelliği olduğunu belirtmiştik. Bunlar 1-) Zaman içerisinde değişim 2-) Evrensel ortak bir ata ve 3-) Organizmalarda değişikliğe sebep olan doğal mekanizmalardır.[212]

Zamanla değişim anlamındaki evrim kavramının ihtiva ettiği birinci anlam, türün bireylerinde gözlemlenen ufak çaplı değişimlerdir ki biyologlar bu durumu *mikro evrim* olarak nitelendirir. Bu durumu ortaya koyan gerek genetik gerekse birey düzeyinde birçok gözlem yapılmıştır. Mesela değişen iklim koşullarının bir sonucu olarak Galapakos ispinozlarının gagalarında ve şekillerinde meydana gelen değişimler tür içerisinde meydana gelen bu değişikliklere dair güzel bir örnektir.[213] Neo-Darwinci ya da sentezci evrim kuramı denilen teoriye göre moleküler düzeyde gerçekleşen bu ufak çaplı değişimler (*mikro evrim*) uzun vadede seçilimin de etkisiyle tür seviyesinde değişikliklere sebebiyet verecektir ki *ortak ata* fikriyle beraber *zamanla değişim* anlamındaki "evrim"

---

211 Peter J. Bowler, "The Changing Meaning of 'Evolution'", **Journal of the History of Ideas**, C. 36, No: 1, 1975, s. 95.

212 Keith Stewart Thompson, "The Meaning of Evolution", **American Scientist**, C. 70, No: 5, 1982, s. 529-530; James, Porter, Moreland vd. (ed.), **Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique**, Wheaton, Illinois, Crossway, 2017, s. 31.

213 Moreland vd., **a.g.e.**, s. 31-32.

ile kastedilen anlam tam olarak bu manadaki (*makro evrim*) evrimdir. Zira en katı bir yaratılışçı dahi mikro düzeyde gerçekleşen evrim fikrine itiraz etmeyecek ve evrim denilince zaman içerisinde tür düzeyinde gerçekleşen büyük çaplı makro evrimi anlıyor olacaktır.

Evrim tanımının ikinci özelliği olan "ortak ata" konsepti ise genel olarak evrim denilince zihinde canlanan imgeye en uygun olan ve Darwinci anlamda evrim anlayışını yansıtan bir diğer özelliktir. Yani *insanın da dahil olduğu tüm türler nesiller boyunca değişim geçirerek ortak bir atadan türemişlerdir*. Buna göre doğada bulunan birbirinden farklı herhangi iki türü rastgele seçtiğimizde bunlar evrim ağacının bir noktasında ortak bir atada birleşebilmektedir. Bu süreç geriye doğru sarılıp nihai noktaya ulaştırıldığında varılan nokta ise yaşayan ve nesli tükenen tüm canlıların kendisinde birleştiği "ortak bir ata" fikri olacaktır. Şuayb Ahmed Malik'in ifade ettiğine göre bu anlamda bir ortak ata fikri, yani canlıların tek bir ortak atadan türeyerek bugünkü mevcut formlarını kazandıkları düşüncesi aydınlanma döneminden önce mevcut değildi.[214] Dolayısıyla bu tarihten önce tüm canlıları ortak bir ataya bağlayan düşüncelere rastlamak pek mümkün görünmemektedir.

Evrim teorisinin üçüncü özelliği olan "doğal mekanizmalar" ise temelde doğal seleksiyon ve doğal seleksiyonun işlemesine imkân sağlayan, tabii süreçler sonucu gen ve tür ölçeğinde meydana gelen değişimlerdir. Buna göre öngörülemez ve tamamen tabii olan bu süreçlerin bir sonucu olarak canlılar zamanla tek bir atadan türeyerek bugünkü mevcut formunu kazanmıştır. Dolayısıyla "doğal mekanizmalar" özelliğinin yanında, "zamanla değişim" ve "ortak ata" şeklindeki diğer iki tanımın ifade ettiği anlamı göz önünde bulunduracak olursak modern anlamda biyolojik evrim denilince şu şekilde bir tanım yapılabilir; *evrim, doğal seleksiyon ve mutasyon gibi birtakım doğal mekanizmalar sonucu tüm türlerin, tek bir ortak ata yoluyla kendilerinden önce gelen bir canlıdan türemek suretiyle var olmasıdır*.

Özetle evrim teorisi denilince zihnimizde, "tüm canlıların a-) *mutasyon ve doğal seleksiyon* gibi tamamen doğal ve rastgele mekanizmalar vasıtasıyla b-) *ortak bir atadan*

---

[214] Malik, **Islam and Evolution**, s. 39.

c-) zamanla *tür düzeyinde bir değişim* ile birbirlerinden türemesidir" şeklinde bir tanım canlanmalıdır ki bu tanım aynı zamanda sistematik haliyle modern döneme ait olan evrim kuramının da ifade ettiği anlamdır. Bir bütün olarak ya da belirtilen ayırt edici özelliklerinden biri ile Câhız'da bu kâbilden veya mezkûr tanımın benzer türden ihtiva ettiği anlamda bir evrim teorisinin bulunup bulunmadığını anlayabilmek ancak bahsi geçen noktaların ayırdında olmak ile mümkün olacaktır.

Bu bölümün ilk başlığında Von Eilhard Wiedemann, İsmail Mazhar, Conway Zirkle, Ali Bû Mülhim ve Mehmet Bayrakdar'ın, Câhız'ı evrim teorisinin öncülerinden biri olarak görmelerine ve bu şekilde düşünmelerine neden olan gerekçeleri serdetmiştik. Genel olarak bakıldığında mezkûr yazarlar evrim teorisini, *bir türde müşahede edilen değişiklikler* ya da *salt bir türün başka bir türe dönüşmesi* şeklinde algıladıkları için -bağlamına bakmaksızın- Câhız'ın eserlerinde bu anlamları ima eder görünen[215] açıklamalardan hareketle onu evrim teorisinin kurucusu ya da öncülerinden biri olarak addetmişlerdir. Dolayısıyla Câhız'ın; meshe (*ilâhi bir ceza olarak Yahudilerden bir kavmin maymun ve domuzlara dönüşmesi*), farklı türlerin çiftleşmeleri sonucu meydana gelen melez türlere (*hibrit türleşme/en-nitâcü'l-mürekkep*), deniz yılanlarının nasıl var olduklarına, Nabatlı birtakım insanların içinde yaşadıkları çevreden dolayı fiziksel olarak sergiledikleri farklılıklara vs. ilişkin bir takım izah ve gözlemleri aktarması, *bir türde müşahede edilen değişiklikler* ya da *salt bir türün başka bir türe dönüşmesi* şeklinde bir görüntü arz ettiğinden dolayı evrimsel ya da evrimsel olana benzer açıklamalar olarak algılanmıştır. Bu noktada Câhız'ın *çevrenin fiziksel görünüm üzerindeki etkisi, hibrit türleşme, metamorfoz, mesh* ve *yaşam mücadelesi*ne ilişkin *Kitâbü'l-Hayevân*'da aktardığı bilgileri, modern biyolojik evrim teorisinin tanımı çerçevesinde incelemekle ilgili düşüncelerin evrimsel bir durum olup olmadığı da açığa kavuşmuş olacaktır.

---

[215] Nitekim Câhız -Yahudilere verilen maymun olma cezasında olduğu gibi- bir halden bir hale geçiş anlamında kalb (القلب), nakl (النقل), mesh (المسخ) gibi salt değişim dönüşüm anlamındaki kelimeleri kullanmaktadır (bkz.: Mülhim, **el-Menâhi'l-Felsefiyyetü inde'l-Câhiz**, s. 163.). Onun görüşlerinin biyolojik evrime hamledilmesi de ağırlıklı olarak bu kelimelerin biyolojik evrimin sözlük anlamını çağrıştırdığından dolayı bağlamlarının göz ardı edilerek evrimin terim anlamıyla ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

2.2.1. Çevresel Etkiler

Wiedemann, ilgili makalesinde kara ve su yılanlarının kökenleri ile şekilsel farklılıklarına ilişkin yapılan açıklamalarda[216] türleşme ya da çeşitliliği ima eden bir anlam bulunduğu için Câhız ve Darwinizm (*evrim teorisi*) arasında bir ilişki kurmuştur. İlgili pasajda Câhız'ın karşılıklı diyalogda bulunduğu kişi su yılanlarının, esasında kara yılanlarının çeşitli vasıtalarla -hayvanlar ve seller gibi- denize taşınması sonucu suyun tabiatına uyum sağlayarak ortaya çıkmış olabileceklerini belirtmektedir. Buna göre deniz yılanları aslında kara yılanlarının neslinden gelmiş ve sulak çevrelerin tabiatına uyum sağlamaları neticesinde yılan balığına dönüşmüşlerdir.

Burada Câhız'ın diyalog halinde olduğu kişi açıkça çevresel etkilerden dolayı deniz yılanlarının kara yılanlarından türemek suretiyle var olduklarını belirtmektedir. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, evrim ve türleşme denilince aklımıza gelmesi gereken anlamı göz önünde bulunduracak olursak bu ifadeler *tüm türlerin başka türlerden evrilerek var oldukları* şeklindeki biyolojik evrim teorisinin ihtiva ettiği anlam çerçevesinde değerlendirilebilir mi? Kanaatimizce bu çok tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. Zira metinde bu durum tüm canlı türlere teşmil edilmemiş sadece aynı cinsten bir yılan türü ile (*deniz yılanı*) başka bir yılan türü (*kara yılanı*) arasında -suyun tabiatına uyum sağlama gibi- çevresel etkilerden dolayı atasal bir bağ kurulmuştur. Evrim teorisi denilince genel anlamda sınırlı bir türleşme ya da salt değişim manasının kastedilmediği bunun yerine tüm canlı türlerinin *ortak bir ataya* bağlanmak suretiyle kendilerinden önce var olan başka türlerden meydana gelmeleri şeklindeki bir mananın anlaşılması gerektiği göz önüne alınacak olursa Wiedemann'ın, Câhız ve Darwinizm (*evrim*) arasında kurduğu irtibatın çok da haklı bir irtibat olmadığı daha net bir şekilde anlaşılmış olacaktır.

Öte yandan bu tekil örnek özelinde türleşmeyi mümkün görmesinden hareketle, Câhız'ın bu durumu tüm canlı türler için de mümkün görmesinin imkân dahilinde

---

[216] Wiedemann'ın işaret ettiği ve alıntıladığı açıklamalar, aslında Câhız'a değil Mutezili vezir İbn Ebi Dûad'ın meclisinde bulunan bir kişiye aittir. Câhız, diyalog formatında ilerleyen konuşmada (قال) üçüncü tekil şahıs sigasıyla, muhatabının bahsi geçen açıklamalarını aktarmaktadır yoksa bu izahlar kendisine ait değildir (bkz.: el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.1. s.688-691.).

olabileceği yönünde muhtemel bir yorumla karşılaşabiliriz. Ancak Câhız'ın tekil anlamda türleşmeyi mümkün görmesi -konu hakkında doğrudan bir beyanı olmaksızın- zorunlu olarak tüm canlıları şamil bir türleşme durumunu da mümkün görebileceğini gerektirmez. Câhız'ın eserlerinde bu şekilde bir beyanının olmadığını biliyoruz. Hatta tam aksine ileride de göreceğimiz üzere maymun gibi bazı canlıların kendi türlerinin sınırlarını aşamayarak sabit kaldıklarına ilişkin açık ifadelerinden hareketle onun, genel anlamda türlerin sabitliğine ilişkin bir kanıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.2. Hibrit Türleşme

Câhız'da evrim teorisi ya da teoriye benzer fikirlerin bulunduğunu düşündüren gerekçelerden bir diğeri ise onun hibrit türleşme ve melez türler hakkındaki gözlem ve düşünceleridir. İsmail Mazhar ve Ali Bû Mülhim, *Kitâbü'l-Hayevân*'dan bu kâbilden pasajları alıntılayarak Câhız'ın görüşleri ve evrim teorisi arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Birbirinden farklı iki böcek türü olan kınkanatlı ve gübre böceğinin çiftleşmesi sonucu her iki ebeveyne de benzeyen bir böcek türünün ortaya çıkması, eşek ve atın çiftleşmesi sonucu melez bir tür olan katırın doğması, yaban güvercini ve güvercinin çiftleşmesi sonucu ebeveyninden daha farklı ve gelişmiş özellikler taşıyan kumrunun meydana gelmesi gibi örnekler hem Mazhar'ı hem de Mülhim'i, Câhız'ın görüşleri ve evrim teorisi arasında bir ilişki kurmaya sevk etmiştir.

Câhız'ın telâkuh dediği bu üreme yoluna modern biyolojide "hibrit türleşme", ortaya çıkan yavruya (*en-nitâcü'l-mürekkeb*) ise "melez tür" denir. *Kitâbü'l-Hayevân*'ın muhtelif yerlerinde, Mülhim ve Mazhar'ın verdiği örneklerin haricinde hibrit türleşme ve melez canlılara dair birçok örneğe değinen Câhız, telâkuh (*hibrit türleşme*) yoluyla meydana gelen bazı türlerin yaşayıp üreyebileceğini bazılarının ise üreyemeyeceğini ürese bile çok fazla yaşayamayacağını belirtir.[217] Câhız'ın hibrit türleşmeye ilişkin görüşlerine baktığımızda onun bu konuyu genel olarak gözlem yolundan ziyade Arapların anlattığı hikayeler ve rivayetlerden hareketle ele aldığını görüyoruz. Buna göre o bazı türlerin

[217] el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.1, s. 101-102.

kökenini farklı türlerin çiftleşmesi ile açıklamaktadır. Ancak bu durum tüm türler değil bazı türler bazında gerçekleşmektedir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz üzere ona göre telâkuh ile var olan türlerin bazısı neslini devam ettirebilirken bazıları ise devam ettirememektedir. Bu durum da doğal olarak Câhız indinde hibrit türleşmenin sınırlı olduğunu göstermektedir.

Kitâbü'l-Hayevân'ın muhtelif yerlerinde değinilen hibrit türleşme ve melez canlılara ilişkin bilgileri incelediğimizde Câhız'ın açık bir şekilde bazı hayvan türlerinin nasıl meydana gelmiş olduğuna ilişkin bir açıklama ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz. Verilen örneklerin çoğu da Câhız'ın kendi gözlemlerinden ziyade ekseriyetle bedevilerin anlattığı veya farklı kişilerden rivayet edilen hikayelerden oluşmaktadır. Bu bağlamda hibrit türleşmenin modern evrimsel biyolojideki yerini ve işlevini anladığımızda Câhız'ın bahsini ettiği durumun neden evrim olarak telakki edilemeyeceği daha iyi anlaşılacaktır.

Çok eski zamanlardan beri bilinen hibrit türleşme, farklı familya ve türe ait bireylerin çiftleşmelerine denilir. Genelde birbirine yakın akraba türler arasında gerçekleşen hibrit türleşme nadirdir ve bu tarz bir türleşme sonucu melez türlerin ortaya çıkma sıklığı ise istisnaidir.[218] Hibrit türleşme evrim teorisindeki ana akım tür tanımına (*üreme izolasyonu*) uygun olmadığı için evrim olarak telakki edilmemiş hatta uzun yıllar boyunca hayvanların ve bitkilerin evriminde herhangi bir rolünün dahi olmadığı düşünülmüştür.[219] Dolayısıyla hibrit türleşmenin evrim teorisinde "etki" düzeyinde bir rolü olduğu kabul edilse dahi bu durum doğrudan Câhız'ın, türleşme anlamında evrimsel bir manayı kastettiğini göstermez. Olsa olsa en fazla -tıpkı doğal seleksiyonun ihtiva ettiği anlamlardan biri olan *yaşam mücadelesi*nde olduğu gibi-[220] zaten bilinen evrimsel

---

[218] Ernst Mayr, **Systematics And The Origin of Species**, New York, Columbia University Press, 1942, s. 258-259.

[219] James Mallet, "Hybrid Speciation", **Nature**, C. 446, 2007, s. 279. Son zamanlarda yapılan çalışmalar (*özellikle genetik düzeyde*) hibrit türleşmenin evrimsel süreç içerisinde önemli bir rolünün olabileceğine işaret ediyor (bkz: Molly Schumer, Gil G. Rosenthal, Peter Andolfatto, "What Do We Mean When We Talk about Hybrid Speciation?", **Heredity**, C. 120, No: 4, 2018, s. 379-382.). Ancak bu durum daha çok hibrit türleşmenin, doğrudan evrimsel bir süreç ya da evrimsel bir süreç neticesinde yeni türlerin ortaya çıkması şeklinde algılanmasından ziyade genel olarak *evrimsel sürece katkı sağlayan etmenlerden biri* olarak anlaşılmıştır. Yoksa hibrit türleşmenin bizatihi kendisinin evrimsel bir durum olmadığı konusunda şüphe yoktur. Tartışılan konu hibrit türleşmenin; tıpkı mutasyon, genetik sürüklenme vs. gibi diğer evrimsel mekanizmalarda olduğu gibi evrimsel sürece bir katkısının olup olmadığı meselesidir.

[220] el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.1, s. 142.

mekanizmalardan birine sınırlı ve *evrimi ima etmeyen bir bağlam* içerisinde değindiğini gösterir daha ötesini değil. Dolayısıyla mevzubahis durum göz önüne alındığında anlaşılacaktır ki, iki akraba türün nadir görülen çiftleşme durumu sonrası her iki ebeveyne de benzeyen melez bir türün ortaya çıkması modern biyolojideki anlamı itibariyle evrimsel bir durum olarak algılanamaz. Zira böyle bir durum -yani hibrit türleşmenin evrim olarak algılanması- hem biyolojik evrimin tanımında içerilmemekte hem de Câhız'ın bahsettiği bağlamdan *türlerin kendilerinden önceki farklı türlerden evrimleşerek bugünkü formlarını kazandıkları* şeklinde bir yorum çıkmamaktadır.

2.2.3. Metamorfoz

Câhız'ın evrimin öncüleri arasında sayılmasının bir diğer nedeni de onun metamorfoza ilişkin görüşler beyan etmesidir. Özellikle Mazhar, metamorfozun (*başkalaşım*) örneklerinden biri olan kelebeğin tırtıla dönüşmesi örneği üzerinden Câhız'ı, modern evrim teorisine katkı sağlamış isimler arasında zikretmektedir.[221] Ancak tıpkı hibrit türleşme gibi her ne kadar metamorfoz da evrimsel mekanizmalara katkısı olan olgulardan olsa da bizatihi evrimin kendisi olarak değerlendirilemez. Zira metamorfozun en büyük özelliği -tüm türlerin değil- belli türlerin bireyleri özelinde gerçekleşiyor olmasıdır. Buna göre metamorfoz "bireyin" yumurtadan çıktıktan sonra fiziksel formunda ani ve hızlı bir değişim ve dönüşümün meydana gelmesidir.[222] Dolayısıyla metamorfoz "bireyin" geçirdiği hızlı ve ani bir değişim ve dönüşümün adıdır. Tıpkı larvanın kısa süre içerisinde kurbağaya ya da tırtılın kelebeğe dönüşmesi gibi.

Ancak birinci bölümde biyolojik evrim kavramını tahlil ederken de değindiğimiz üzere Darwinci anlamda bir evrimden söz edebilmemiz için değişimin "birey" bazında değil "popülasyon" bazında gerçekleşmesi gerekir. Nitekim hatırlanacak olursa Futuyma ve Kirkpatrick'in yaptığı evrim tanımının önemli sacayaklarından biri de *popülasyonel*

---

[221] Darwin, **Aslu'l Enva'**, çev. gir., 21.

[222] Anthony D. Smith (ed.), **Oxford Dictionary of Biochemistry and Molecular Biology**, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 409; Ayrıca bkz.: Kollektif, "Başkalaşma", **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, C. 3, İstanbul, İnterpress Basın ve Yayıncılık A.Ş., t.s., s. 1379.

*değişim*di.[223] Bir diğer deyişle biyolojik anlamdaki evrim, birey bazında değil popülasyon (*tür*) bazında gerçekleşir. *Bireyin kendi ömrü içerisinde gerçekleşen* değişimlere genel olarak "gelişim" denilir ki bu durum modern biyolojide evrimsel bir durum olarak kabul edilmez. Çünkü biyolojik bir evrimden söz edebilmek için en az bir neslin geçmesi gereklidir.[224] Mesela embriyonun gelişerek insan formunu alması evrimin değil gelişimin bir sonucudur. Aynı şekilde tırtılın kelebeğe dönüşmesi gibi metamorfik olaylar da *bireyin ömrü bazında gerçekleşen ferdi dönüşümler* olduğu için evrimden ziyade gelişim kavramı çerçevesinde anlaşılabilir. Gelişimin ise evrimsel bir durum olmadığına değinmiştik. Dolayısıyla Câhız'ın metamorfoza ilişkin ifadelerini biyolojik anlamda evrimsel bir okumaya tabi kılmak evrimsel biyoloji açısından pek muhtemel görünmemektedir.[225]

2.2.4. Mesh

Câhız'da evrim teorisi veya teoriye benzer izahların bulunduğuna ilişkin yorumlardan anakronik okumanın en yoğun hissedildiği konu muhtemelen mesh meselesidir. Muhteva açısından teolojik bir hüviyete sahip olan bu konu, Câhız'ın diliyle tamamen biyolojik bir sürece dönüştürülmüş, dört başı mamur bir evrim düşüncesine hamledilmiştir. Ali Bû Mülhim'in yanı sıra özellikle Mehmet Bayrakdar mesh konusunu kanaatimizce ciddi bir anakronik okumaya tabi tutmuş gerek akademik gerekse popüler yayınlarda ilgili yaklaşım tahkik edilmeksizin olduğu gibi Bayrakdar'ın yorumladığı şekil

---

[223] Futuyma, Kirkpatrick, **Evolution**, s. 14.

[224] Çağrı Mert Bakırcı, **Evrim Kuramı ve Mekanizmaları Evrimin Temelleri ve Nasıl İşlediği Üzerine**, 96.

[225] Bununla birlikte metamorfoza ilişkin en eski bilgiler Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla farazi olarak metamorfoz, "tanımı" itibariyle evrimsel bir durum sayılmış olsaydı bile bu konudaki öncülük payesi Câhız'dan önce Aristo'ya verilmeliydi ki Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'ının en temel kaynaklarından biri de Aristo'dur (bkz.: Ali Bû Mülhim, **el-Menâhi'l-Felsefiyyetü indel'-Câhiz**, 152; Ayrıca Aristo'nun metamorfoza ilişkin gözlemlerine dair detaylı bir çalışma için bkz.: Stuart Reynolds, "Cooking up the Perfect Insect: Aristotle's Transformational Idea About the Complete Metamorphosis of Insects", **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences**, C. 374, No: 1783, 2019.).

üzere alıntılanmıştır.[226] Meselenin daha iyi anlaşılması için kısaca mesh kavramını irdeleyip akabinde mezkûr kavramın Câhız'ın dilinden nasıl aktarıldığını ortaya koyup ciddi anakronik problemler barındıran bu aktarımın ne ölçüde doğru ve tutarlı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Bakara suresinin 64-65. ayetlerinde İsrailoğulları'ndan bir grubun Yahudi şeriatına has olan cumartesi günü çalışma yasağını çiğnemeleri sonucu maymun ve domuza dönüştürülmeleri anlatılmaktadır. Bu duruma dini literatürde mesh (مسخ) denilir.[227] Ben-i İsrail'den bir grubun maymun ve domuza dönüşümünü, ahlâki ve manevi açıdan bir alçalma şeklinde mecâzi olarak anlayanların yanı sıra çoğunluk maddi bir dönüşüm olarak algılamıştır.[228] Buna göre şer'an yasak olan cumartesi günü çalışma yasağını çiğnemelerinden dolayı ilâhi bir cezaya dûçar olan Yahudilerden bir grup domuz ve maymun suretine dönüştürülmüşlerdir. Kur'an da, sadece domuz ve maymun ile sınırlı bir dönüşüm hali konu edinilirken hadis-i şeriflerde ise daha detaylı açıklamalar bulunmaktadır. Buna göre hadis-i şeriflerde, "yaratılışlarını değiştirmek, taşa ve hayvana çevirmek" şeklindeki lügat anlamına da uygun olarak domuz ve maymunların yanı sıra bahsi geçen grubun fare, keler, kertenkele ve daha başka canlı türlerine de dönüştürüldüğünden bahsedilmekte ve meshe uğrayan bu canlıların nesillerinin devam etmeyeceği belirtilmektedir.[229] Kısacası teolojik bir hüviyete sahip olan mesh meselesi İslam Düşüncesinde ilâhi bir ceza olarak Allah tarafından bir grup insanın maymun veya benzer hayvan türlerine dönüştürülmesi olarak algılanmış ve bu anlamı işaret eden bağlamlarda kullanılmıştır.

Câhız özellikle *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde *meshe* çok geniş bir yer vermiş ve konuyla ilgili görüş ve aktarımları, kitabında tek bir başlık altında değil daha çok farklı

---

[226] Mesela bkz.: Malik, Ziermann, Diogo, "An Untold Story in Biology", s. 4-6; Arthur Saniotis, "Islamic Medicine and Evolutionary Medicine: A Comparative Analysis", **Journal of the Islamic Medical Association of North America**, C. 44, No: 1, 2012, s. 5; Rebecca Stott, **Darwin'in Hayaletleri**, çev. Alev Elçin Cankur, Ankara, Panama Yayıncılık, 2020, s. 83, 97.

[227] Hamdi Yazır Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, Eser Neşriyat, t.y., s. 378.

[228] Elmalılı, **a.g.e.**, C. 1, s. 378-379.

[229] Ahmet Coşkun, "Mesh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**. İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004, c. 29, s. 303.

yerlerde dağınık olarak irdelemiştir.[230] O, mesh konusunu dini literatür yanında halk hikayeleri ve efsaneleri açısından da ele almaktadır. Bu açıdan halkın belleğinde yer edinen ve çeşitli hayvanların başka suretlere dönüşmesine ilişkin birçok rivayet, hikâye, şiir ve efsanelere *Kitâbü'l-Hayevân*'da yer vermektedir. Mesela halkın bazı rivayetlerden dolayı yılanın, kertenkelenin, köpeğin, karidesin, farenin ve daha başka birtakım hayvanların insanlardan dönüştürülmüş canlılar olduğuna (*mish*) inandıklarını aktarır.[231] Bu hikâye ve anlatıları çoğu zaman sadece aktarmakla beraber bazen konu hakkında yorum yapması da Câhız'ın bu tür anlatılara nasıl yaklaştığı konusunda bize bir ipucu verebilmektedir. Sözgelimi bazı arkadaşlarına kertenkele, balık, köpek güvecin gibi hayvanların meshine dair anlatıları hurafe ve saçma şeyler olarak nitelendirdiği mektuplar yazması[232] onun bu konuya nasıl yaklaştığına dair bir fikir vermektedir. Onun bu nitelemesi ise genel anlamda halk indinde yaygın olan ve bir efsane veya hikâye haline gelmiş olan mesh anlatıları hakkındadır.

---

[230] Bu durum sadece mesh özelinde değil birçok konu bağlamında da aynı şekilde ele alınmıştır. İtiraf etmek gerekir ki Câhız'ın bu karmaşık yaklaşımı herhangi bir konuyu düzenli ve sistemli bir şekilde takip etmeyi zorlaştırmakta hatta bazen onun tam olarak ne anlatmaya çalıştığını tespit etmeyi dahi güç hale getirmektedir. Bu açıdan *Kitâbü'l-Hayevân*'ı modern döneme kadar bilimsel dünya görüşünü ihtiva eden -söz gelimi Aristo'nun *Hayvanların Tarihi* adlı eserinde olduğu gibi- doğa tarihi çalışmaları kapsamında değerlendirmek pek uygun görünmemektedir. Bunun yerine *Kitâbü'l-Hayevân'ı* Peter Adamson'ın da işaret ettiği üzere Orta çağ edebiyat literatüründe Bestiary Books (*Yaratıklar Kitabı*) olarak bilinen edebi tür çerçevesinde değerlendirmek eserin içeriği göz önünde bulundurulduğunda çok daha uygun görünmektedir. Bestiary tarzı kitaplar ahlâki ve ruhâni/dini öğütleri ve dersleri içeren hem gerçek hem de fantastik canlı tasvirlerinin bulunduğu, hayvanları konu edinen ansiklopedik mahiyette edebi bir türdür (bkz.: Willene B. Clark (ed.), **Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and Its Legacy**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989, s. 1.). 19. yüzyılda modern zoolojinin yükselişiyle beraber insanlar empirik gözlemlere dayalı incelemelere daha çok meylettiğinden (bkz.: **a.y.)** Antik ve Orta çağa özgü olan ve hayvanlar ile yaratıkları konu edilen bestiary tarzı eserler zoolojik çalışmalardan ziyade edebi-fantastik bir tür olarak telakki edilmiştir. *Kitâbü'l-Hayevân*'ın muhtevasına bakıldığından Aristo ve Galen gibi filozof ve tabiplere dayalı Yunan etkisi ile Câhız'ın kişisel gözlemlerinin yanı sıra hayvanlara ilişkin rivayetlerin, hikayelerin, teolojik yorumların, efsanelerin, yerel anlatımların ciddi bir hacme sahip olduğu görülür (bkz.: James Edward Montgomery, **Al-Jahiz: In Praise of Books**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, s. 57.). Söz gelimi zürafanın aslında yaban devesiyle yaban ineğinin çiftleşmesi sonucu meydana gelen bir tür olduğunu ya da kertenkelenin esasında ceza sonucu sürüngene dönüşen bir şeytan olduğunu veyahut bazı insanların ilâhi bir ceza olarak ahlâki olarak yerilen karakteristik özellikleri barındıran domuzlara çevrildiğini ya da Gûl gibi efsanevi yaratıklara ilişkin bahisleri konu alan hikayeleri, anlatıları, rivayetleri ve şiirleri kaynak olarak kullanması veya aktarması *Kitâbü'l-Hayevân*'ın bir doğa tarihi eserinden ziyade hem gerçek hem de hayali ya da fantastik anlatıları içeren bestiary tarzı bir edebi yazın türü içerisinde değerlendirilmesini daha makul kılıyor görünmektedir.

[231] el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.2, s. 379.

[232] el-Câhız, **a.g.e.**, c.1, s. 201.

Kur'an da bahsi geçen mesh olayını ise Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*'ın "Domuz ve Maymunlar Hakkında" (*Bâb-u Cümleti'l-Kavli fi'l-Kırdi ve'l-Hınzîr*) başlığı altında ele almaktadır. Câhız, -konuyu aktarma ve işleme üslubu göz önüne alındığında- bu tarz bir anlayışı, yani ilâhi bir ceza olarak meshi kabul ediyor görünmektedir. Burada Câhız meshin ne ifade ettiğini (*fî tevili'l mesh*), nasıl meydana geldiği, insanların neden domuz ve maymunlara dönüştürüldüğü ve bu olaydaki ibret durumunun ne olduğu vs. konularını irdelemektedir.[233]

Câhız mesh hakkında insanların farklı şeyler söylediğini belirtir. Bunlardan biri meshe uğramış canlıların neslinin devam edip etmeyeceği meselesidir. O bu konuda insanların ikiye ayrıldığını söyler. İlk grup meshe uğramış canlıların neslinin devam etmeyeceği görüşündeyken, ikinci grup ise devam edeceği kanaatindedir. Öyle ki bu ikinci gruba göre kertenkele, tavşan, köpek hatta yılan gibi canlılar meshe uğramış milletlerin soyundan gelmektedir.[234] Bu ifadeler meshe (*ilâhi bir ceza olarak hayvan suretine dönüştürülmüş insanlar*) uğramış canlıların neslinin devam edip etmeyeceği ile alakalı iken Bayrakdar gerek doğu gerekse batıda yazılmış tüm sözlüklerde ittifakla "insan suretinden hayvan suretine çevrilme" şeklinde bir anlam verilen[235] meshi bahsi geçen makalesinde "quadrupeds"[236] (*dört ayaklı canlılar*) kitabında ise "mutasyon"[237] şeklinde çevirmiştir. Daha da ötesi Câhız'ın meshe uğramış canlıların neslinin devam edip etmeyeceği anlamında kullandığı üreme/neslini devam ettirme şeklinde bir anlam taşıyan (*tenâsele*) kelimesini ise "evrim"[238] şeklinde tercüme etmiştir. Ancak meshin ifade ettiği anlam sadece dört ayaklı hayvan türleriyle sınırlı değildir. Söz gelimi *Kitâbü'l-Hayevân*'da yılan veya güvercin gibi iki ayaklı hayvanlarda meshe uğramış canlılar kategorisinde zikredilmektedir. Ancak kanaatimizce buradaki asıl problem mesh kelimesinin "mutasyon", üreme (*tenâsele*) kelimesinin ise "evrim" şeklinde tercüme

---

233 el-Câhız, **a.g.e.**, c.1, s. 650-682.

234 el-Câhız, **a.g.e.**,c.1, s. 665.

235 Belûsîf Kemal, "Ustûratü'l Meshi ve't-Tahavvuli fi's-Sekâfeti'l-Kadîmeti ve Eseruhe fi's-Sekâfeti'ş Şa'biyyeti'l-Cezâiriyyeti", **Mecelletü'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti**, No: 23, 2016, s. 285.

236 Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", s. 121.

237 Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 55-56-57.

238 Bayrakdar, "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", s. 121.

edilmesidir. Yazar gerek kitabında gerekse makalesinde Câhız'ın görüşlerini biyolojik evrim bağlamında incelediğini belirten ifadeler ve başlıklar kullanmaktadır. Dolayısıyla ilgili kitap ve makaleyle muhatap olan okuyucu doğal olarak evrimsel biyolojide kullanılan kavramlar çerçevesinde konuyu anlamaya çalışacaktır. Ancak olaya evrimsel biyoloji açısından bakarsak eğer, içerik itibariyle moleküler biyoloji ve genetik bilimince konu edinilen mutasyonun mesh kavramını karşılamak için kullanılması oldukça anlamsız bir durum arz etmektedir. Zira 20. yüzyıla ait olan ve bu yüzyıla ait teknoloji ile keşfedilen mutasyonlar; DNA'nın kendisini eşlerken meydana gelen hatalar sonucu ortaya çıkan gen düzeyindeki değişikliklerdir. Mutasyonun evrimsel biyolojide tekabül ettiği anlam bahsettiğimiz manada iken yazarın biyolojik evrimi konu edindiğini söylediği bir yazıda meshi mutasyon diye çevirmesi kanaatimizce doğru bir tercüme olarak görünmemektedir.

Yazarın mutasyon ile değişim/dönüşüm şeklinde bir manayı kastettiği söylenebilir ancak bu durumda mutasyon yerine transformasyon ya da benzer anlamı ihtiva eden bir kelimenin kullanılması daha uygun olabilirdi. Ancak bizatihi yazarın kullandığı ifadeler onun mutasyon ve transformasyon kelimelerini aynı anlamda değerlendirmediğini göstermektedir. Nitekim *İslam'da Yaratılışçı Evrim Teorisi* adlı kitabında Câhız'ın fiilen transformasyonu, aklen de mutasyonu kabul ettiğini belirtmektedir.[239] Bu ifadeler onun transformasyon ve mutasyonu aynı şey olarak görmediğini göstermektedir. Bununla birlikte yazar satır aralarında mutasyon ile ne kastettiğini de belirtmektedir. O, Bakara suresi 64-65. ayetlerde anlatılan mesh olayına dayanarak Câhız'ın, "aklen ani değişmelerle tür değişikliğini, yani günümüz terminolojisiyle mutasyonu kabul eder göründüğünü"[240] ifade etmektedir. Böylece anlaşılmaktadır ki yazar, mutasyon kelimesine de "ani tür değişikliği" anlamını vermektedir. Halbuki mutasyonun "günümüz terminolojisinde" biyolojik evrim bağlamında bu türden bir anlam taşımadığına değinmiştik. Öte yandan ani tür değişikliğinden kastı genel anlamda bir değişim dönüşüm ise biyolojik anlamda bir teori olarak evrimin bu anlamı aşan ve *tüm canlıların ortak bir atadan türleşerek* mevcut formlarını kazandıkları şeklinde bir manayı ihtiva ettiğine de

[239] Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 55.
[240] Bayrakdar, **a.y.**

pek çok kez vurgu yapmıştık. Dolayısıyla evvela genetik bilimine has bir kavram olan "mutasyona", salt *değişim, dönüşüm* şeklinde terim anlamına değil de sözlük anlamına uygun bir evrim tanımı yükleyip, akabinde meshi de mutasyon şeklinde tercüme etmek, kanaatimizce yanlış ve anakronik bir yaklaşım olacaktır.

İlahi bir ceza olarak insanın hayvana çevrilme olayının ve bu olay çerçevesinde meydana gelen dönüşümün özel ismi olan mesh kelimesini, anakronik bir şekilde, modern biyolojide "DNA'nın kendisini eşlerken meydana gelen hatalar sonucu ortaya çıkan gen düzeyindeki değişiklikler" olarak bilinen mutasyon kelimesiyle karşılayan yazar, bu cezaya dûçar olan insanların neslinin devam edip etmeyeceği, üreyip üreyemeyecekleri tartışmasını ise *evrimleşme* olarak lanse etmiştir. Açıktır ki üreme ya da neslini devam ettirme anlamındaki tenasele (تناسل) kelimesi biyolojik anlamda bir evrim olarak görülemez. Dolayısıyla meshe uğramış hayvanların üreyip üreyemeyecekleri, nesillerini devam ettirip ettiremeyecekleri tartışmasını aktaran Câhız'ın ifadelerini evrimleşme olarak lanse etmek kanaatimizce ciddi bir hatadır.

Daha sonra Câhız mesh konusunda insanların neler düşündüğüne değinmekte ve bu konuda o dönemin materyalistleri/natüralistleri olan dehrilerin mesh hakkındaki görüşlerini aktarmaktadır. Buna göre dehriler mesh konusunda ikiye ayrılmaktadır. İlk grup mesh olayını tamamen reddetmektedir. Ancak deprem, tufan, sel gibi olayları kabul etmekte ve doğada olabilmesi imkân dahilinde olan olaylar dışında hiçbir şeyi kabul etmediklerini belirtmektedirler.[241]

İkinci grupta yer alan dehriler ise meshin tabii olaylar çerçevesinde gerçekleşmesinin mümkün olabileceği kanaatinde olduklarını belirtirler. Buna göre bir bölgedeki suyun toprağın ve havanın tabiatı çok uzun bir sürede insanların tabiatına etki edebilir. Tıpkı Zencilerin, Slavların ve Yecüc ve Mecüc'ün ülkelerinde yaşayan insanların durumunda olduğu gibi. Buna göre ikinci grupta yer alan dehrilere göre, mesh olayı (*yani bazı insanların hayvan ya da hayvan tabiatına dönüşmeleri*) gerçekleşmişse eğer, bu ilâhi

[241] el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.1, s. 666. Dehrilerin/Materyalistlerin bu ifadeleri muhtemeldir ki Kur'an'da geçen kavimlerin helak olma keyfiyetlerine (*sel, tufan, deprem vs.*) ilişkin değerlendirmelerdir. Bu ilk grupta yer alan dehriler sadece doğada olabilmesi mümkün olan olayları kabul ettikleri için mesh, gökten taşın yağması gibi tabii olmayan olayları reddetme yoluna gitmişlerdir.

bir müdahale ile değil olsa olsa doğal nedenlerin etkisiyle gerçekleşmiş tabii bir olay olarak anlaşılabilir. Akabinde ise Câhız, dehrilerin bu görüşlerini desteklemek için konuya ilişkin verdikleri örnekleri serdetmektedir. Arapların Horasan'a girdiklerinde bedevi tabiatından nasıl sıyrıldıkları, bir bitin siyah renkli saçta siyah, beyaz renkli saçta beyaz rengini alması, Ben-i Harre kayalıklarında yaşayan insanların ve hayvanların bölgenin tabiatına uygun olarak siyah rengini almaları vs. gibi durumlar, dehrilere göre çevrenin insanın tabiatında rol oynayabileceğini göstermektedir.

Dehriler, içinde yaşanılan çevrenin hem karakter ve huy hem de fiziksel özellikler üzerinde etki sağlamasının mümkün olabileceğine dair bahsi geçen durumları örnek gösterdikten sonra fiziksel olarak hayvanlara benzeyen insanlardan bahsederler. Nitekim, Baysan bölgesinden bir kısım insanların; at, inek, aslan ve timsahınkiler kadar olmasa da fareler ve kaplumbağalarınkine benzer şekilde uzun kuyruk sokumlarının bulunduğuna dair haberler duyduklarını belirtirler.[242] Yine bazı coğrafyalarda Nabatlı denizcilerin maymuna benzer yüzlere sahip olduklarını, Mağrip bölgesinde ise maymuna benzeyen ve neredeyse meshe uğramasına ramak kalmış bir insan gördüklerini belirtirler. Zira kötü hava, pis su, verimsiz toprakların bulunduğu bir belde de yaşayan bu insanların uzun zaman sonra kuyruklu ya da kavruk yüzlü maymun çehreli bir varlığa benzemeleri muhtemeldir.[243] Akabinde dehriler bir kavmin insan suretinden domuz veya maymun suretine dönüştürülmüş olmasına ilişkin herhangi bir şey bilmediklerini ve kendilerine bu konuda herhangi bir haber ulaşmadığını belirtirler. Öte yandan böyle bir durumun meydana gelmişse bile ancak bahsettikleri koşullar çerçevesinde aniden ya da çok uzun bir süreç içerisinde olabileceğini belirtirler. Onlara göre bahsi geçen mesh durumu ilâhi bir ceza olarak değil ancak tabii süreçler neticesinde olmuşsa kabul edilebilir bir olay olarak değerlendirilebilir.[244]

Câhız'ın mesh konusunda verdiği bu bilgiler kendi düşünce ve gözlemleri değil dehrilerden aktardığı görüşlerdir. Ancak Bayrakdar ve Mülhim, dehrilerin bu düşüncelerini sanki Câhız'ın kendi kişisel gözlem ve ifadeleriymiş gibi aktarmaktadırlar.

---

[242] el-Câhız, **a.y.**
[243] el-Câhız, **a.g.e.**, c.1, s. 666-667.
[244] el-Câhız, **a.g.e.**, c.1, s. 667.

Halbuki Câhız, burada bahsi geçen görüşleri *gözlemleyen* değil *aktaran* konumundadır. Dolayısıyla mezkûr ifadeleri görüş belirtmeksizin aktaran Câhız'ı, sanki bu ifadelerin asıl sahibiymiş gibi yansıtarak onu evrimin sistematik kurucusu veya öncüsü olarak tavsif etmek metnin ifade ettiği anlam açısından pek doğru görünmemektedir.[245] Öte yandan bir anlığına bu ifadelerin Câhız'a ait olduğunu ya da onun bu görüşlere *açık bir şekilde* katıldığını varsayalım. Yine de bu ifadeler onun biyolojik evrim hakkında Darwin'den çok daha önce konuştuğunu ya da evrimin öncülerinden biri olduğunu gösterir mi? Kanaatimizce cevap yine *hayır* olacaktır. Zira açıktır ki Câhız'ın bahsini ettiği konu teolojik bir hüviyeti hâiz olan ve bir grup insanın işledikleri günaha mukâbil Allah

---

[245] Câhız, dehrilerin bu görüşlerini aktarırken açık bir şekilde olumlu veya olumsuz bir yorumda bulunmamaktadır. Ancak yine de onun konuya ilişkin ne düşündüğünü başka yerlerde geçen ifadelerine ve konuyu aktarırken kullandığı üsluba dayanaraktan çıkarsamak mümkün gibi görünmektedir. Bu bağlamda onun konunun hem lehine hem de aleyhine görüş belirtmiş olması eşit derecede mümkündür. Şöyle ki: Dehriler -yukarıda da değindiğimiz üzere- mesh olayını ancak tabii olaylar çerçevesinde mümkün olursa kabul edebileceklerini ifade etmişlerdir. Câhız onların bu görüşlerine ilişkin fikirlerini aktardıktan sonra hocası Ebû İshak'ın (*Nazzâm*) yorumunu aktarmaktadır: "*Bu bahsettiğiniz olaylar (meshin tabii olaylar çerçevesinde meydana gelmesi) imkânsız değildir. Alemde apaçık şeylerin gerçekleşmesi inkâr edilemez. Bahsi geçen mesh olayı da diğer ayetler, deliller ve acaiplikler (mucize) kapsamındadır ve biz bunları da yine insanlar aracılığıyla bilebiliriz. Durum böyle olmasaydı da meshin bahsettiğiniz şekillerde olması imkânsız değildir. Hatta öyle ki eğer mesh olayı bahsettiğiniz şekilde vuku bulmuşsa ve Nebi'de bundan haber vermişse bu onun nübüvvetinin en büyük delili olurdu… Eğer meshin olduğuna dair peygamberlerin sözleri ve ümmetin icması olmasaydı onların bu konudaki görüşleri -insanların tabii olaylar sonucu hayvanlara benzemeleri- yine de inkâr edilmezdi.*" (el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.1, S.667.). Nazzâm burada açıkça, meshin Allah'ın iradesiyle yine "tabii olaylar çerçevesinde" meydana gelmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Kelamda da önemli ve tartışmalı bir konu olan mucizenin tabii olaylar çerçevesinde meydana gelip gelemeyeceği meselesine dair güzel bir örnek teşkil eden mesh meselesinde Nazzâm, Mutezili akla da uygun bir şekilde Allah'ın ilâhi bir ceza olarak gerçekleştirdiği mesh olayını doğal süreçleri perde ederek gerçekleştirmiş olabileceği görüşünün dehrilerin bahsi geçen fikirleriyle çelişmeyeceği kanaatinde olduğunu belirtir. Konunun sonunda bu ifadeleri -her ne kadar lehte ve aleyhte bir ima da bulunmasa da- aktarmasından hareketle, Câhız'ın da aynı kanaatte olduğu açık bir şekilde olmasa da örtük bir şekilde çıkarsanabilir. Öte yandan Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'ın sonlarına doğru dehriler hakkında kullandığı ifadeler onun, dehrilerin herhangi türden görüş ve ifadelerine *hiçbir şekilde katılmadığı* izlenimi vermektedir. Dehrileri inançsızlıkları ve helal haramı tanımamalarından dolayı çok ağır bir şekilde tenkit ettikten sonra Câhız şu ifadeleri kullanmaktadır; "*Dehrinin bizim bu kitabımızdan, **yollarının aksine işaret etse de, inandıkları şeyin tam tersine davet etse de** (vurgu bize aittir) yine de yüz çevirmesine gerek yoktur. Zira dehri yeryüzünde herhangi bir din, şeriat ve millet tanımaz, helali bilmez, hürmet etmez, haramı da tanımaz ve işlemekten bıkmaz. Kötülüğün sonunda ceza olacağını kabul etmez, ihsana karşılık ödülü temenni etmez…*" (el-Câhız, Kitâbü'l-Hayevân, c. 2, s. 579.). Câhız açıkça kitabının, dehrilerin düşünce tarzı ve metotlarının aksine bir içeriğe sahip olduğunu belirtmektedir. Onun kitabının sonlarına doğru serdettiği bu beyanından hareketle dehrilerin düşüncelerinin tam tersi fikirlere sahip olduğu dolayısıyla onların mesh ile ilgili görüşlerini benimsemediği sonucu da çıkarsanabilir. Sonuç olarak net olan bir şey varsa o da bahsi geçen görüşlerin Câhız'a değil dehrilere ait olması ve Câhız'ın, bu görüşleri yorumda bulunmaksızın aktarmasıdır.

tarafından domuz, maymun veya benzeri hayvanlara dönüştürülmesi meselesidir. Câhız'ın *insandan hayvana sınırlı bir dönüşümü* ifade eden bu ilâhi cezanın (*meshin*) dehrilerde olduğu gibi -uzun veya ani bir süreçte fark etmeksizin- tabii olaylar aracılığıyla gerçekleşmiş olmasını benimsemesi, onun *insanda dahil tüm türlerin* kendilerinden önce gelen başka türlerden evrimleşerek var olduğunu mümkün görebileceği anlamına gelmez. Zira tüm canlıların ortak ata vasıtasıyla tabii süreçler neticesinde kendilerinden farklı türlerden gelmek suretiyle var olmaları anlamındaki evrim ile Allah'ın işledikleri günaha mukâbil bir grup insanı tabii olayları perde ederek maymun domuz gibi hayvan suretine dönüştürmesi (*mesh*) açıktır ki aynı şey değildir. Bu bağlamda Câhız'ın mezkûr dönüşümü (*mesh*) teolojik bir nedenle insandan hayvana sınırlı bir dönüşüm olarak algılamış olduğu ve bahsi geçen teolojik durum haricinde genel anlamda türlerin sabitliği fikrini benimsediği söylenebilir. Nitekim bizatihi kendisi açık bir şekilde, fiziken insana en fazla benzeyen canlı türü olan maymunun, asla o sınırı aşıp insana dönüşemeyeceğine işaret ederek maymun türünün yine maymun türü içerisinde kalarak insan türünün sınırını aşamayacağını belirtmektedir;

> …Maymun, insanla bu seviyedeki fiziki benzerliğine rağmen maymunluk sınırını aşıp insan olma sınırını geçemez.[246]

---

[246] el-Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, c.1, s. 142. Câhız'ın insana, gerek fizik gerekse zihin açısından en yakın ve en benzer hayvan türü olarak tasvir ettiği maymunun; tüm bu benzerliklere rağmen yine de insana dönüşemeyeceğini açık bir şekilde belirtmesi onun, "canlıların birbirlerine dönüşümünü kabul etmeyip kendi türlerinin sınırları dahilinde sabit kaldığı" şeklindeki bir fikri benimsediğini çok daha muhtemel kılmaktadır. Nitekim *Kitâbü'l-Hayevân*'daki sınırlı tasvirin yanı sıra *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İtibar* isimli eserinde maymun ve insan arasındaki benzerliğe ilişkin yaptığı tasvir, konuyla ilgili tespitimizi haklı çıkaracak niteliktedir: "*Maymun ve insan arasındaki pek çok uzvun benzerliğini düşün. Bununla yüzünün, göğsünün, omuzlarının ve iç organlarının insanlarınkiyle olan benzerliğini kastediyorum ki Aristoteles bu durumu Hayvanlar adlı kitabında açık bir şekilde belirtmiş, tıp kitapları da bu konuda pek çok şeyden bahsetmiştir. Sonra maymunun zekâ ve zihin kapasitesini de düşün. O zekâsıyla bakıcısının kendisinden istediği şeyi anlar ve eğitim ve terbiyeyi kabul eder (kolayca eğitilebilir). Kendisine gösterilen şeyleri anlar ve insanlardan gördüğü çoğu şeyi taklit edebilir. Hatta o, dış görünüşü açısından ve yaptığı fiiller açısından da insanın yaratılışına yakındır ki bu durumuyla da o, insanlara bir ibret kaynağı olur… Maymunun, Allah'ın kendisine verdiği zekâ ve zihin olmasaydı eğer, diğer hayvanlardan bir farkı olmayacaktı (ki bu durum onu diğer hayvanlardan ayrıcalıklı kılar). Bununla birlikte dış görünüş açısından insan ve maymun arasında bir takım farklılıklar da bulunmaktadır. Uzun kuyruğu, geniş ağız ve burun kısmı, çok fazla olan kılları gibi. Ancak bu durum, eğer maymuna insan zihni gibi bir zihin verilseydi insanın seviyesine erişmesine mani bir durum teşkil etmezdi. Bu açıdan maymun ve insan arasındaki asıl farklılık ve ayrım , maymunun zihin açısından nâkıs olmasından kaynaklanmaktadır.*" (bkz.: el-Câhız, **Kitâbü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halki ve't-Tedbîr**, Beyrut, Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988, s. 32-33.).

Fiziksel benzerliğin had safhada olduğu maymun ile insan arasındaki benzerliğe rağmen Câhız'ın bu iki tür arasındaki geçişi mümkün görmemesinden hareketle onun benimsediği dönüşüm konseptinin mesh ve türleşmeye yol açmayan belirli türden değişimler ile sınırlı olduğu söylenebilir. Halbuki maymunun maymun olma sınırını aşarak insan olamayacağı noktasındaki açık ifadelerine rağmen Bayrakdar, Câhız'ın insan türünün kendinden daha aşağı türlerden evrimleşerek meydana gelebileceğini kabul etmesinin doğal olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre -bildiği kadarıyla- Câhız, eserlerinin hiçbirisinde insanın maymun veya diğer hayvanlardan türediğine dair net bir görüş belirtmediği için insanın maymuna dönüşmesini benimsemiş görünmektedir.[247] Ancak yukarıda da gördüğümüz üzere Câhız -Bayrakdar'ın ifadelerinin aksine- maymunun içinde bulunduğu türün sınırını aşıp insan olmasını açık bir şekilde reddetmektedir. Bu durumda Câhız'ın maymundan insana geçişe dair bir şey söylemediğini ileri süren yazarın konuyla ilgili okumalarında pek müdakkik davranmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim meshi "mutasyon", meshe uğrayan canlıların üreyip üreyemeyeceğini ise "evrimleşme" olarak tercüme etmesi bu kanaatimizi güçlendirecek niteliktedir.

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere türlerin birbirine dönüşümü biyolojik evrim bağlamında ele alınacaksa eğer, bu durum *tüm canlıların ortak bir atadan türleşerek* meydana gelmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Yoksa teolojik açıdan ilâhi bir cezalandırma olan mesh, metamorfoz, birey bazında ya da tür içinde gerçekleşen çeşitlenme veya çok nadir görülen hibrit türleşme (*birbirine yakın akraba türler arasındaki çiftleşme*) neticesindeki değişiklikler biyolojik evrimin ifade ettiği anlam bünyesinde değerlendirilemez. Dolayısıyla evrim teorisindeki türleşme/dönüşme konsepti belirli türlerin sınırlı seviyedeki değişimi veya türleşmesi anlamında değil *tüm canlıların ortak bir ata vasıtasıyla birbirlerinden türemeleri* şeklindeki genel tanım çerçevesinde anlaşılmalıdır.

---

[247] Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 58.

Netice itibariyle ilgili değerlendirmelerimiz göz önüne alındığında doğal süreçlerle tüm türlerin ortak bir ata vasıtasıyla birbirlerinden türleşerek meydana gelmesi anlamındaki evrim teorisinin Câhız'ın eserlerinden çıkarsanmasının pek muhtemel olmadığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce evrim teorisinin biyolojik evrimin ıstılâhi anlamıyla değil de sözlük anlamlarından biri olan değişme/dönüşme/türleşme şeklindeki manalarından biriyle ele alınması, Câhız'da bu kâbilden imaları barındıran ifadelerin, bağlamına bakılmaksızın evrim teorisi veya benzer türden bir yaklaşım olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla onun mesh, kara yılanlarının değişimi, hibrit türleşme vs. gibi aktardığı görüşlerin -teolojiye (*mesh*), aktarımlara (*deniz yılanlarını nasıl meydana geldiği*) ya da zaten bilinen ve evrimsel olmayan durumlara (*hibrit türleşme*) dayandığı için- bahsi geçen tanımıyla biyolojik evrim kapsamında görülmesi kanaatimizce anakronik bir değerlendirme olacaktır.

2.2.5. Yaşam Mücadelesi

Değerlendirme kısmının başında, mezkûr yazarları, Câhız'da evrim teorisi veya teoriye benzer düşünceler bulunduğuna sevk eden nedenin, evrim teorisinin ima ettiği iki genel anlamın *Kitâbü'l-Hayevân*'da bulunduğu düşüncesi olduğunu söylemiştik. Bu genel anlamlardan birincisi *türlerin değişimi veya birbirine dönüşümü konsepti* ikincisi ise *bu dönüşüme neden olan etmenler/mekanizmalardır*. Buna göre onlar evrimi salt değişim dönüşüm şeklindeki genel anlamlarından biri ile ele aldıkları için mesh, hibrit türleşme, metamorfoz gibi genel olarak değişim dönüşüm anlamlarını ima eden düşünceleri evrim olarak yorumlamışlardır. Buraya kadar mesh, hibrit türleşme ve metamorfoz gibi olayların neden biyolojik evrim bağlamındaki türleşme ile bir görülemeyeceğini ortaya koymaya çalıştık. Şimdi ise Câhız'ın görüşlerinin evrim teorisi ile ilişkilendirilmesine sebep olan ikinci nedene, yani *dönüşüme ve türleşmeye neden olan mekanizmalara* ilişkin izahların *Kitâbü'l-Hayevân*'da bulunup bulunmadığını irdeleyeceğiz. Bir diğer deyişle -Zirkle, Mülhim, Bayrakdar gibi yazarların ifade ettiği üzere- Câhız'ın doğal seleksiyondan bahsettiği ya da doğal seleksiyona katkı sağlayan öncülerden biri olup olmadığına ilişkin ileri sürülen ifadeleri ele alacağız.

Mülhim ve Bayrakdar, Câhız'ın Lamarck ve Darwin'den çok daha önce evrimsel değişime yol açan faktörlerden bahsettiğini ve genel bir biyolojik evrim teorisinin temellerini attığını ileri sürmektedirler.[248] Onları bu düşünceye sevk eden gerekçe ise *Kitâbü'l-Hayevân*'da geçen çevrenin türler üzerindeki etkisi ve yaşam mücadelesine dair ifadelerdir. Câhız'ın yaşam mücadelesi ve çevrenin türler üzerine olan etkisi üzerine aktardığı görüşleri incelemeye geçmeden önce biyolojik evrimde evrimsel değişimlere neden olan faktörlerin/mekanizmaların neler olduğuna ve doğal seleksiyonun *evrimsel biyoloji bağlamında* ifade ettiği anlama kısaca değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Biyolojik evrim bağlamında türlerin değişmesine ya da başka bir türe dönüşmesine imkân sağlayan faktörler/mekanizmalar temelde doğal seleksiyon gibi seçilim ve mutasyon gibi değişim mekanizmalarıdır. Doğal seleksiyon, evrim teorisi çerçevesinde *yaşam mücadelesi* ya da *güçlü olanın hayatta kalması* gibi daha sınırlı anlamları aşan bütüncül bir içeriğe sahiptir. Bir diğer deyişle yaşam mücadelesi ya da güçlü olanın hayatta kalması doğal seleksiyonun *tanımı değil* doğal seleksiyonun *tanımında içerilen alt faktörlerdendir*.

Conway Zirkle evrim teorisinin ifade ettiği anlam içerisinde doğal seleksiyonun kısaca şu şekilde formüle edilebileceğini söyler:

> 1-) Tüm organizmalar değişiklik arz eder ve hiçbiri birbirinin aynı değildir.
> 2-) Mevcut alanda var olması gerekenden çok daha fazla birey doğar.
> 3-) Durum böyle olunca tüm yaşam formları arasında sıkı bir mücadele başlar (*Var olma mücadelesi*).
> 4-) Hayatta kalanlar yeni çeşitlilikler için bir köken oluşturur.
> 5-) Yeterince uzun süre seçilen bu değişiklikler yeni türler üretir.[249]

Zirkle'ye göre doğal seleksiyonu ifade eden bu beş öncül kabul edilirse şu zorunlu sonuç açıkça ortaya çıkacaktır;

> Organik evrim meydana gelmiştir. Yani şu an var olan sayısız tür mevcut formlarıyla yaratılmamış, kendilerinden önce var olan çok daha az sayıdaki canlı formlarından evrimleşmişlerdir. Şu an yeryüzünde yaşayan sayısız canlı formu birkaç hatta tek bir atasal soydan türemişlerdir.[250]

---

[248] Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 61; Mülhim, **el-Menâhi'l-Felsefiyyetü inde'l-Câhiz**, s. 169.
[249] Zirkle, "Natural Selection Before the 'Origin of Species'", s. 73.
[250] Zirkle, **a.g.m.**, s. 74.

Mevcut organizmaların hepsinin yeryüzündeki kısıtlı alan ve besin imkânlarından eşit şekilde yararlanamaması (2) türler arasında bu besin ve yaşam kaynaklarını elde etmek için doğal bir mücadeleyi netice vermiştir. (3) Buna göre birbirlerinden farklı özellikler sergileyen organizmalar (1) sahip oldukları farklı özelliklerin kendilerine sağladığı avantaj oranında bu mücadele de başarılı ya da başarısız olacaktır. Başarılı olanlar değişen çevre koşullarına göre yeni özellikler kazanacak ve aynı mücadele sürecinde seçilen bu özellikler sonraki nesillere aktarılacak ve bu süreç aynı minval üzere devam edecektir. (4) Neticede ise kazanılan özelliklerin yeni nesillere aktarılmasıyla ilerleyen bu süreç uzun vadede farklı türlerin oluşumuna imkân sağlayacaktır. (5) Zirkle'in doğal seleksiyonun işleyişine dair ortaya koyduğu bu ifadeler gösteriyor ki "yaşam mücadelesi" ya da "güçlü olanın zayıf olanı yemesi" biyolojik evrimin mekanizmalarından olan doğal seleksiyonun *bir parçasıdır* bizatihi *tanımı değil* (bkz: 3. öncül). Dolayısıyla Câhız'ın -belki de insanoğlu var olduğu andan beri bilinen- *canlılar arasındaki mücadeleden* bahsetmesi onun biyolojik evrime yol açan doğal seleksiyondan bahsettiği ya da doğal seleksiyonun öncülerinden biri olduğu anlamına gelmemektedir. Zira doğal seleksiyonu bahsi geçen anlamıyla evrimsel bir süreci açıklamak için Zirkle'in formüle ettiği anlamda kullanan ilk kişi Darwin'dir ki onu evrim teorisinin sistematik kurucusu yapan şey de tam olarak doğal seleksiyonu, türlerin oluşumunu ve çeşitliliğini izah etmek için kuramsal bir sistem olarak öne sürmesidir.

Doğal seleksiyonun ayırt edici özelliği onun *yeni türlerin oluşumunda* bir açıklama olarak kullanılmasıdır. Bir diğer deyişle biyolojik bağlamda yaşam mücadelesi ve çevresel değişimler vs. gibi faktörler ancak *yeni türlerin oluşumundaki* etkilerine yapılan vurgu ile evrimsel bir mekanizma olan doğal seleksiyon hüviyetini kazanacaktır. Câhız'ın doğal seleksiyondan bahsettiği iddiaları ise daha çok onun *yeni türlerin oluşumunda* yaşam mücadelesi ve çevresel etkenlere vurgu yaptığı iddiası ile temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ancak kanaatimizce bu algının nedeni Câhız'ın çevresel etkileri ve hayat mücadelesini *yeni türlerin oluşmasında* bir etken olarak açıklaması değil yaşam mücadelesi hakkında verdiği bilgileri onun ağzından *yeni türlerin oluşması* bağlamında aktaran Bayrakdar'ın, *Kitâbü'l-Hayevân*'dan yaptığı kişisel çıkarımlardır ki bu çıkarımların pek muhtemel olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Câhız ilgili

eserinin hiçbir yerinde, tasvir ettiği besin zinciri veya yaşam mücadelesinin, yeni türlerin oluşumunda etkin bir rol oynadığı şeklinde bir ifade veya imada bulunmamaktadır.

Bayrakdar, Câhız'ın gerek oluşumsal evrimin gerekse türlerin aktüel evriminin belirli faktörler altında gerçekleştiğini ifade ettiğini ileri sürmektedir. Buna göre bu faktörler metafizik ve fiziki faktörler şeklinde ikiye ayrılır. Metafizik faktör; yaratılışı evrimci bir süreç üzere kılan ve evrimin asıl sebebi olan Allah'tır. İkincil sebep olan fiziki faktörler ise fiziksel çevre, iklim faktörü ve türlerin adaptasyonu ile hayat kavgası ve doğal seçilim faktörüdür.[251]

Bayrakdar'a göre türlerin evrimleşmesinde Câhız, çevrenin ve iklim şartlarının türler üzerindeki etkisine ağırlık verir. Bu faktörleri oluşturan unsurlar ise yiyecekler, besin maddeleri, suyun ve havanın kirliliği, hava ısısı ve yerleşim konumlarıdır.[252] Şunu ifade etmek gerekir ki Câhız ne türlerin aktüel ve oluşumsal evriminden ne de türlerin evrimleşmesinde çevre ve iklim şartlarından bahsetmektedir. Bayrakdar'ın bahsini ettiği durum yukarıda da incelediğimiz ve Câhız'ın değil dehrilerin görüşü olan mesh olayında tabii faktörlerin rol oynamış olabileceği çevresel etkilere ilişkin yorumlardır ki birçok kere vurguladığımız üzere bunlar evrimden tamamen farklı bir durum olan ve teolojik bir hüviyeti hâiz olan mesh olayı ile ilgilidir. Aynı şekilde Câhız ne çevresel etkilerin biyolojik anlamda bir evrimleşmeye neden olacağından bahsetmekte[253] ne de

[251] Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 58-60.

[252] Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 59.

[253] Bayrakdar'ın ifade ve gerekçelerinden bağımsız olarak Câhız'ın çevrenin bitki ve canlıların fizik ve tabiatında birtakım etkilere sahip olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Wiedemann'ın da işaret ettiği üzere ikisi de bir yılan türü olan su yılanlarının, kara yılanlarının soyundan geldiği ve suyun tabiatına uyum sağlayarak suda yaşar hale gelmiş olmasını İbn Ebi Duad'ın meclisinde bulunan birinden nakletmesi veya Basralılar'ın Kufe hurmasının Bağdat hurmasına benzediği ama bölgenin tabiatının onu değiştirdiğini iddia ettiklerini belirtmesi -olumlu veya olumsuz yorum belirtmeyen Câhız'ın bu görüşleri kabul ettiğini varsayarsak eğer- onun çevresel etkilerin kısmi bir değişime neden olabileceği şeklindeki bir görüşe sıcak baktığına bir işaret olabilir. Ancak bu durumun biyolojik evrim bağlamında türlerin kendilerinden önceki farklı türlerden ortak ata vasıtasıyla evrimleşerek bugünkü formlarını kazandıkları anlamına gelmeyeceğini ve Câhız'ın maymundan insana geçişi mümkün görmemesinde olduğu gibi türlerin sabitliğine inandığını gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bu durum en fazla Câhız'ın bazı türlerin kendi içerisindeki çeşitliliği mümkün gördüğünü gösterir ki tanım itibariyle biyolojik evrim denilince mikro evrim anlamındaki tür içi çeşitliliğin değil makro evrim anlamındaki türlerin kendilerinden önceki farklı türlerden ortak ata vasıtasıyla evrimleşerek bugünkü formlarını kazanmaları şeklinde bir tanımı kastettiğimizi belirttik. Zira genel olarak evrim teorisi denilince akla makro evrim anlamındaki ikinci tanım gelmektedir ki Darwinci evrim ile kastedilen tanım da budur. Nitekim

Bayrakdar'ın iddia ettiği gibi biyolojik evrim için iki türlü fiziki mekanizmadan bahsetmektedir. Bunlar Câhız'ın yukarıda da incelediğimiz görüşler hakkında aktardığı ifadeler üzerinde Bayrakdar'ın yaptığı kişisel çıkarımlardır.

Aynı durum Bayrakdar'ın ikinci fiziksel faktör olarak nitelendirdiği yaşam mücadelesini doğal seleksiyon olarak lanse etmesinde de müşahede edilmektedir. O, Câhız'ın "türler arasında doğal olarak yaratılıştan gelen yaşamak için doğal bir mücadelenin var olması ve bu mücadele esnasında ancak kuvvetli ve yetkin türlerin hayatlarını sürdürebilmesi ve netice de de doğal bir seçilimin yapılması"[254] gerektiği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Onu bu şekilde bir yorum yapmaya sevk eden gerekçe ise Câhız'dan aktardığı şu sözlerdir:

> Tarla faresi yiyeceğini aramak için yuvasından dışarı çıkar; önce bir araştırma yapar ve sonra onları yakalar; küçük kuş ve hayvanlar gibi, kendinden daha küçük canlıları yer. Kuşların ve yılanların saldırılarına karşı, yavrularını ve kendini, yer altında açtığı kıvrımlı, gizli tünellerde saklar. Yılanlar tarla farelerini yemeyi çok sever. Yılanlara gelince, onlarda kendilerini, kunduz ve sırtlan gibi, kendilerinden daha güçlü hayvanlardan korumaya çalışırlar. Sırtlan, tilkiyi korkutur; tilkide kendinden daha küçük hayvanları korkutur… Bazı varlıkların diğerlerinin yiyeceği olması bir kuraldır… bütün küçük hayvanlar, daha küçüklerini yer ve bütün büyük hayvanlar, kendilerinden daha küçüklerini yiyemez. İnsanlarda birbirleriyle olan münasebetlerinde hayvanlar gibidir… Allah, bazı varlıkların ölümünü, bazılarının hayatının sebebi yapar.[255]

Burada Câhız'ın çok açık ve canlı bir yaşam mücadelesi tasviri yaptığı görülmektedir. Güçlü olanın hayatta kaldığı, küçük olanın büyük olanı yediği, daha zayıf hayvanların daha güçlü hayvanlardan korunmak için aldıkları tedbirleri Allah'ın yeryüzünde bir kanun olarak vazettiğini belirtmektedir. Ancak ne var ki yaşam mücadelesinin doğal seleksiyona eşitlenmesi biyolojik evrim açısından hatalı bir yorum olacaktır. Zira daha önce de vurguladığımız üzere yaşam mücadelesi biyolojik evrime yol

---

Amerikalı ekolojik bilimler tarihi profesörü Frank N. Egerton, Bayrakdar'ın Câhız'ı bahsi geçen anlamda bir evrimci olarak tasvir edişini abartılı ve ikna edici olmaktan uzak görse de, dar anlamda Câhız'ın, çevrenin canlılar üzerindeki kısmi etkisi hakkında söylediklerinin yadsınamaz olacağını da eklemektedir (bkz.: Frank N. Egerton, "A History of the Ecological Sciences, Part 6: Arabic Language Science: Origins and Zoological Writings", **Bulletin of the Ecological Society of America**, C. 83, No: 2, 2002, s. 143.).

[254] Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 60.

[255] Bayrakdar, **a.y.**

açan doğal seleksiyonun doğrudan *tanımı değil, alt faktörlerinden biridir*. Nitekim Câhız'ın ilgili ifadelerini dikkatle okuyan biri onun yaşam mücadelesinin salt bir tasvirini yaptığını, Bayrakdar'ın iddia ettiği üzere evrimsel ya da evrimsel olana benzer bir sürecin nedeni olarak herhangi bir ifade kullanmadığını müşahede edecektir.

Öte yandan farazi olarak yaşam mücadelesinin salt doğal seleksiyonu ifade eden bir anlamda kullanıldığını varsaysaydık bile bu durumda "biyolojik evrim teorisinin temelini atma"[256] payesinin Câhız'dan çok daha önce yaşam mücadelesinden bahseden filozoflara atfedilmesi gerekirdi. Nitekim yaşam mücadelesinden Câhız'dan önce birçok filozof ve doğa bilimci bahsetmiştir. Mesela Lucretius (ö./M.Ö. 55) *Evrenin Yapısı* (De Rerum Natura) adlı eserinde yaşam mücadelesinden ve hayvanların hayatta kalmak için ne tür özelliklere sahip olduğundan şiirsel bir formda bahsetmiştir;

> Toptan kırana gelen türlerde olmuş o günlerde
> Şimdi soluk aldığını gördüğümüz türlerse,
> Kurnazlık yiğitlik hız gibi yetileriyle
> Korunabilmiş başlangıçtan bugüne.
> …
> Hırçın aslanın, sözgelimi, olanca yırtıcılığıyla
> Bugüne sürüp gelebilmesi, yiğitliğindendir.
> Tilkinin kurnazlığından geyiğin ürkekliğinden,
> ….
> Oysa bütün bu doğal yetilerden
> Yoksun olanlar; bağımsız kendi başlarına
> Sürdüremeyenler yaşamlarını; insan esenliğine
> Katkıda bulunamayanlar; gözetimimiz altında
> Güvenlik içinde; türlerini doyurma olanağından
> Yararlanamayanlar; kara yazgılarına
> Boyun eğmişler, öbür hayvanlara av olmuşlar
> Ve tükenmiş bitmiş türleri en sonunda…[257]

Lucretius'un bu tasviri kanaatimizce doğal seleksiyona Câhız'ın tasvirinden çok daha yakın görünmektedir. Zira o, canlıların hayatta kalmak için belli türden özelliklerine yaptığı vurguların yanı sıra, geçmişte yok olmuş soylardan da bahsetmekte ve bugün hayatta kalan türlerin ise belirli özellikleri sayesinde var olduklarına vurgu yapmaktadır.

---

[256] Bayrakdar, **a.g.e.**, s. 61.

[257] Lucretius, **Evrenin Yapısı**, çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974, s. 198.

Doğal yetilerden yoksun olan, türlerini doyurma olanağından mahrum olan canlıların kara yazgılarına boyun eğip en sonunda diğer hayvanlara yem olarak yok olduklarını ifade etmektedir. Elbette *yeni türlerin oluşumunu* izah etme bağlamında kullanmadığı için Lucretius'un bu ifadeleri onun doğal seleksiyondan bahsettiğini göstermez. Ancak Câhız'ın ifadeleriyle kıyaslandığında güçlü olanın zayıf olanı yemesinin yanı sıra bu durumun bazı soyların tükenmesine de yol açacağını belirtmesi onun doğal seleksiyonun alt faktörlerinden biri olan yaşam mücadelesini Câhız'dan daha komplike bir tarzda ele aldığını gösterir. Nitekim Câhız'da canlı bir yaşam mücadelesi tasvirinin yanı sıra bu mücadelenin bazı türlerin, soyların yok olmasına neden olabileceği şeklinde bir izah veya tespit yoktur.

Sonuç olarak Wiedemann, Mazhar, kısmen Zirkle, Mülhim ve özellikle Bayrakdar; Câhız'ın çevresel etkiler, mesh, hibrit türleşme, yaşam mücadelesi vs. gibi çoğunlukla başkalarından yorum yapmaksızın aktardığı görüşlerdeki biçimsel benzerlik üzerinden modern ve sistematik bir kuram olan evrim teorisiyle kanaatimizce hatalı bir ilişki kurmuşlardır. Zira Câhız'ın bahsi geçen konuları farklı bağlam ve amaçlarla ele aldığını detaylı bir incelemeyle ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla Câhız'ın kullandığı ifadelerde bulunan ve evrimdeki genel dönüşüm değişim anlamlarını ima eden biçimsel benzerlikler üzerinden biyolojik evrimle kurulan ilişki bize göre anakronik bir ilişki olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN MİSKEVEYH VE "EVRİM TEORİSİ"

3.1. İbn Miskeveyh'te Evrim Teorisi'nin Bulunduğuna Dair Görüşler

Meşşâi felsefe geleneğinin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Miskeveyh, evrim teorisinin öncüleri arasında zikredilen isimlerden biridir. Buna göre o, varlıklar arasında kurduğu hiyerarşik sistem ile evrim teorisinden, Darwin'den çok daha önce bahsetmiş ve teorinin kurucuları arasında yerini almıştır. İbn Miskeveyh'te evrim teorisi ya da teoriye benzer fikirlerin bulunduğunu ileri sürenlerin tümü, onun *el-Fevzü'l-Asğar* ve *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserlerindeki belli ifadelerine dayanmaktadır. Bir diğer deyişle İbn Miskeveyh'in görüşleri ile evrim teorisi arasında irtibat kuran yazarların hepsi de, *el-Fevzü'l-Asğar*'ın üçüncü bölümünün birinci faslı ile *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ın "El-ecsâmü't-Tabiiye" başlığı altında yer alan aynı fikirlere dayanmaktadırlar.[258]

Tespitlerimize göre İbn Miskeveyh ve evrim teorisi arasındaki ilişkiye değinen ilk kişi Mısırlı yazar İsmail Mazhar'dır. O, -bu çalışmanın "Câhız ve 'Evrim Teorisi'" başlıklı ikinci bölümünde de değindiğimiz üzere- 1918 yılında, Darwin'in *On The Origin of Species* adlı eserinin ilk beş bölümünü *Aslu'l-Enva'* ismiyle Arapçaya çevirmiştir. Mazhar bu çeviriye yazdığı mukaddime de Câhız, İhvân-ı Safâ, İbn Haldûn gibi İslam alimlerinin yanı sıra İbn Miskeveyh'i de evrim teorisinin öncüleri arasında zikretmiştir. Böylece 1874'te Dieterici'nin İhvân-ı Safâ'daki varlık hiyerarşisini evrim teorisi ile ilişkilendirmesinden sonra İbn Miskeveyh'in hiyerarşisi de ilk olarak Mazhar tarafından evrim teorisi ile ilişkilendirilmiş, daha sonra ise farklı araştırmacılar tarafından bu irtibata ilişkin yorumlar artarak devam etmiştir.[259]

---

258 *Tehzîbü'l-Ahlâk*'taki başlık *el-Fevzü'l-Asğar*'daki bölümün bir nevi özeti mahiyetindedir. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*'da değindiği ilgili fikirlere, *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ta ahlâk felsefesi bağlamında daha öz bir şekilde tekrardan değinmiştir.

259 Görebildiğimiz kadarıyla İslam filozofları arasında varlıklar arasındaki maden-bitki-hayvan-insan şeklindeki hiyerarşik mertebelendirmeye ve bu mertebeler arasındaki ara kategori ve türlere, detaylı olarak ilk defa İhvân-ı Safâ değinmiştir (bkz.: Darwin, **Aslu'l-Enva'**, çev. gir., s. 12). Nitekim giriş bölümünde de değindiğimiz üzere ilk olarak 1874'te Dieterici, *Der Darwinismus im Zehnten und Neunzehnten Jahrhundert* adlı eserinde İhvân'ın varlık hiyerarşisi ile evrim teorisini ilişkilendirmiş ve

Mazhar'dan sonra İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisini evrim teorisi ile ilişkilendiren bir diğer isim de İsmail Hakkı İzmirli'dir. İzmirli aynı zamanda -Ali Zakheri'nin ifade ettiğine göre- modern dönemde İbn Miskeveyh üzerine çalışma yapan ilk kişidir.[260] O, 1928 yılında İbn Miskeveyh'in biyografisi, eğitimi ve ölüm yılını ele alan

---

mevzubahis ilişkilendirme İsmail Mazhar'a kadar farklı yazarlarca da dile getirilmiştir. İsmail Mazhar'dan itibaren ise İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn gibi alimlerin de İhvân'la birlikte evrim teorisinin öncüleri arasında zikredilmeye başlandığını müşahede etmekteyiz. Varlık hiyerarşisine detaylı bir şekilde ilk defa değinen grup İhvân-ı Safâ olmasına rağmen biz bu çalışmamızda İhvân-ı Safâ yerine İbn Miskveyh'in görüşlerini incelemeyi tercih ettik. Bu tercihe ilişkin ise temelde iki gerekçemiz bulunmaktadır. Birincisi İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisi İhvân-ı Safâ'dan çok daha detaylıdır. Mesela ileride de göreceğimiz üzere bitki mertebesinin ilk orta ve son şeklinde üç ara kategoriye ayrılması İhvân'ın hiyerarşisinde olmayan bir kategorizasyondur. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisine daha detaylı bir surette değinmesi özel olarak onun görüşlerini konu edinmemizin ilk nedenidir. Bu konudaki ikinci gerekçemiz ise İhvân-ı Safâ'da evrim fikrini eleştiren birtakım detaylı çalışmalar mevcut olmasına rağmen (mesela bkz.: Shoaib Ahmad Malik, "Old Texts, New Masks: A Critical Review of Misreading Evolution Onto Historical Islamic Texts", **Zygon**, C. 54, No: 2, 2019, s. 515-518; Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s.82-86.) literatürde İbn Miskeveyh'e atfedilen benzer düşünceleri geniş çaplı bir şekilde ele alan çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla benzer hiyerarşiye sahip olmalarına ve ilgili hiyerarşiye daha erken bir tarihte değinmelerine rağmen, biz İhvân-ı Safâ yerine özel olarak İbn Miskeveyh'in görüşlerini ele almayı tercih ettik.

[260] Ali Zakherî, **İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 1997, s. 16. Her ne kadar Ali Zakherî modern dönemde İbn Miskeveyh hakkında çalışma yapan ilk ismin İzmirli olduğunu ifade etse de bu konuda yapılan çalışmaların izi İzmirli'den çok daha erken tarihlere kadar sürülebilir. Mesela Muhammed İkbâl, 1907 yılında doktora tezi olarak kaleme aldığı *The Development of Metaphysics in Persia* adlı çalışmasında, İbn Miskeveyh'in felsefi görüşlerini detaylı bir şekilde incelemiştir (bkz.: Muhammad Iqbal, **The Development of Metaphysics in Persia a Contribution to the History of Muslim Philosophy**, Lahore, Bazm-i Iqbal, t.s., s. 23-32.). Dolayısıyla Zakherî'nin modern dönemde İbn Miskeveyh üzerine ilk çalışma yapan kişinin İzmirli olduğu şeklindeki tespiti -eğer müstakil bir çalışma şeklinde bir anlam taşımıyorsa- pek doğru görünmemektedir. Öte yandan Zakherî, İkbal'in bahsi geçen eserinden tekâmül nazariyesine dair bir pasaj aktarmaktadır. İkbâl ise bu pasajı, esasında Şibli En-Numânî'den aktarmaktadır. Ancak İkbâl, İbn Miskeveyh'in tekâmül nazariyesi (*Ibn Maskawaih's theory of evolution*) şeklinde En-Numânî'den aktardığı pasajı, Darwinci bir evrim anlamında değil Yeni-Plantonculuk'taki varlığın yükselişi bağlamında aktarmaktadır. Nitekim gerek eserinin hiçbir yerinde modern evrim teorisini zikrederek İbn Miskeveyh'in görüşleriyle irtibatlandıracak herhangi bir cümle kurmaması gerekse bir cümle öncesinde ilgili "tekâmül nazariyesinin" bilindik Yeni-Platoncu sudûr anlayışı olduğunu vurgulaması, (bkz.: Iqbal**, a.g.e.**, s. 29.) İkbal'in ilgili tanımı (*Ibn Maskawaih's theory of evolution*) modern evrim teorisini kastedecek bir bağlamda kullanmadığına açık bir şekilde işaret etmektedir. Halbuki bahsi geçen eserdeki bu tanım, bazı yazarlarca biyolojik evrim teorisi olarak anlaşıldığı için İkbâl de bir kısım çalışmalarda İbn Miskeveyh'te evrim düşüncesi bulunduğunu ileri süren isimler arasında zikredilmiştir (bkz.: Bayrakdar, **a.g.e.** s.163). Ancak onun, giriş bölümünde de değindiğimiz üzere *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinde bu tarz düşüncelere sahip olduğu ise malumdur. Fakat yukarıdaki gerekçelerimizden ötürü *The Development of Metaphysics in Persia a Contribution to the History of Muslim Philosophy* eserinde ise bu şekilde bir düşünceye sahip olmadığı görünmektedir.

makalesini, 1929 yılında ise onun eserleri ve felsefesini ele alan bir diğer makalesini yayınlamıştır.[261]

İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisi ile evrim teorisi arasında kurulan ilişki Mazhar ve İzmirli'den sonra farklı araştırmacılar tarafından da ele alınmıştır. Bu araştırmacılardan kimileri Mazhar ve İzmirli'nin görüşlerini kaynak göstermiş ve konuya kendi tespitlerini de ekleyerek değinmiş, kimisi de ilgili yazarları zikretmeksizin meseleyi doğrudan ele almıştır. Bu durum ise göstermektedir ki İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisi ile evrim teorisi arasında kurulan ilişki büyük oranda İsmail Mazhar ve İsmail Hakkı İzmirli'nin konu hakkındaki mütalaalarına dayanmaktadır.

Biz bu bölümde Mazhar'dan başlayarak Yakıt'a kadar[262] geçen tarihsel süreç içerisinde, *detay vererek* İbn Miskeveyh'in görüşleri ve evrim teorisi arasında ilişki kuran yazarların konuyla ilgili yaklaşımlarını serdedeceğiz. Akabinde ise değerlendirme kısmında, bu yaklaşımların ne ölçüde tutarlı olduğunu ve gerçeği yansıttığını, İbn Miskeveyh'in felsefesi ve büyük varlık zinciri bağlamında ele alıp değerlendireceğiz.

3.1.1. İsmail Mazhar (1915)

---

[261] Zakherî, **a.y.**

[262] İbn Miskeveyh'te evrim benzeri düşünceler bulunduğuna yönelik fikirler daha çok bu beş yazarın çalışmalarına dayandığı için çalışmamızı bu beş yazarın görüşleriyle sınırlandırdık. Bu vesileyle şunu da belirtmemiz gerekir ki, özellikle Türkçe literatürde İbn Miskeveyh'te evrim benzeri fikirler bulunduğuna dair düşüncelerin kaynaklarından biri de Mehmet Bayrakdar'ın *İslam'da Yaratılışçı Evrim Teorisi* adlı eseridir. O, bu eserinde İbn Miskeveyh'i de evrimci Müslüman filozoflar arasında zikretmiştir. Onun İbn Miskeveyh'i de bu kâbilden filozoflar arasında zikretmesinin sebebi İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisinden bahsetmiş olmasıdır. Ancak Bayrakdar, hem ilgili kitabının üçüncü baskısına yazdığı önsözde hem de "Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri" adlı makalesinde; Fârâbî ve Kınalızâde gibi filozofların eserlerinde de bulunan mezkûr hiyerarşinin, aslında "Merâtibü'l-Vücûd" denilen varlığın; cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar alemi olarak mertebeleşmesine tekâbül ettiğini dolayısıyla da evrim teorisi olarak yorumlanamayacağını belirterek kitabının ilk baskısındaki görüşlerinden rücu ettiğini ima etmektedir (bkz.: Mehmet Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Ankara, Otto, 2020, s. 13-14; Mehmet Bayrakdar, "Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri", **Uluslararası Kınalızâde Sempozyumu**, ed. Ayşe Sıdıka Oktay, Isparta, 2014.). Dolayısıyla İbn Miskeveyh'te evrim fikri bulunduğunu belirten çalışmalarda sıklıkla kullanılan bir kaynak olmasına rağmen Bayrakdar'ın ilgili kitabının ilk baskısındaki düşüncelerini, görüşlerinden rücu ettiği için burada ele almadık.

İsmail Mazhar’a göre İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-Asğar* ve *Tehzîbü’l-Ahlâk* adlı eserlerinde, modern dönemde evrim teorisi hakkında ileri sürülen görüşlere ve bazı canlıların birbirine dönüşümüne ilişkin detaylı açıklamalarda bulunmuştur.[263] O, bu çıkarımını, İbn Miskeveyh’ten yaptığı çeşitli alıntılar ile destekleme yoluna gitmiştir. Mesela mezkûr çıkarımında sonra İbn Miskeveyh’ten yaptığı ilk alıntı şöyledir:

> İlk unsurların karışması ile birlikte alemimizde ortaya çıkan ilk etki, bitkilerdeki nefs (canlılık) hareketidir. Bitkiler hareket ve beslenme özelliği ile cansızlardan ayrılır. Bitkilerin bu özelliğinin pek çok hedefi vardır ve bu özellik bitkilerde sayılamayacak kadar çok ve farklı mertebelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Fakat biz, açıklaması daha kolay olsun diye bitkileri ilk, orta ve son olmak üzere üç mertebeye ayıracağız. Her ne kadar bu mertebelerin pek çok amacı varsa ve her mertebe arasında farklı mertebeler bulunuyorsa da yaptığımız ayrım sayesinde bitkiler hakkında ifade etmek istediklerimizi daha kolay ve daha açık ortaya koyacağız.[264]

Mazhar’a göre İbn Miskeveyh, bitkilerin mertebelerini ele aldığı araştırmasında, çağdaş yazarların bu asırda ortaya koyduğu sınıflandırma yöntemine dayanmıştır ki İhvân-ı Safâ’da bu türden detaylı bir sınıflandırma görülmemektedir. Böylece ona göre İbn Miskeveyh, hayvan ve bitkiler arasında zamansal bir ayırım gözeterek bitkilerin varlık itibariyle hayvanlardan önce geldiğini ifade etmiştir. Zira nefsin etkisi yani hayat, yeryüzünde ilk unsurların imtizacından sonra ilk olarak bitkilerde ortaya çıkmıştır.[265]

Daha sonra Mazhar, bitkilerin ilk mertebelerine dair İbn Miskeveyh’ten şu alıntıyı yapar:

> Bu değerli etkiyi kabul eden ilk bitki mertebesi kendi türünü sürdürmek için tohuma gerek duymayan otlardır. Otlar, canlılıkla cansızlık arasında bir seviyede (ufuk) bulunur ve cansız ile aralarındaki fark nefsin etkisini kabulden doğan küçük bir hareketten ibarettir.[266]

---

[263] Darwin, **Aslu’l-Enva’,** çev. gir., s. 16.

[264] Darwin, **a.y.**; İbn Miskeveyh, **El-Fevzü’l-Asğar**, çev. Emrah Alağaş, Mehmet Zahit Sezer, 1. bs., İstanbul, Endülüs Kitap, 2020, s. 116-117; Metnin orijinali için bakınız: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü’l-Asğar**, Mısır, Matbaatü’s-Saade, 1325, s. 77. Mazhar'ın yaptığı alıntının çevirisi, Emrah Alağaş ve Mehmet Zahit Sezer'in Arapça'dan Türkçe’ye yaptıkları *El-Fevzü'l-Asğar* tercümesinden aktarılmıştır. Bundan sonraki alıntılar da aksi belirtilmedikçe ilgili tercümeden yapılacaktır.

[265] Darwin, **Aslu’l-Enva’,** çev. gir., s. 16.

[266] Darwin, **a.g.e.**, s. 17; İbn Miskeveyh, **El-Fevzü’l-Asğar**, s. 117.

Mazhar, İbn Miskeveyh'in bu ilk mertebedeki nebâtât ile kastettiği şeyin, bitkiler aleminin büyük çoğunluğunu teşkil eden ve germ hücreleri (*el-halâye'l-cürsûmiyye*) vasıtasıyla çoğalan yosun, mantar gibi basit otlar olduğunu belirtir. Buna göre İbn Miskeveyh, bu türdeki bitkiler ile cansızlar aleminin adeta bir sınırda birleştiklerini ve aralarındaki tek farkın bitkilerde bulunan ve "nefsin eseri" olarak adlandırdığı *hayat* olduğunu söylemektedir. Zira botanikçilerin ifadelerine göre de bu türden bitkilerin yaprakları gerçek bitki yaprakları sıfatını hâiz değildir.[267] Bu durum, bitkiler aleminin ilk mertebesi olan otlar ile cansızlar aleminin son mertebesini adeta birbirinden farksız bir hale getirmektedir ki aralarındaki tek fark nefsin eseri olan *hayat* yani canlılıktır.

Mazhar daha sonra İbn Miskeveyh'ten, nebâtât aleminin diğer tabakalarına ilişkin şu alıntıyı yapmaktadır:

> Söz konusu etki, otları takip eden diğer bitkilerde daha güçlü devam ederek hareket gücünü arttırır. Bu gelişme, türlerin çoğalıp yayılmasına ve türünün devamlılığını tohumla sağlayan bitkilere kadar devam eder. Tohuma sahip bitkilerde hikmetin etkisi alt mertebede bulunan bitkilere göre daha açık ortaya çıkar. Hikmetin etkisi her bitki türünde artarak ağaca kadar gelir. Ağaçlar gövdeye, yapraklara, türünün devamlılığını sağlayacak meyvelere ve ihtiyaç halinde kendilerini koruyabilecek kabuğa sahiptir. İşte ağaç, bitkilerin üç mertebesinden ikincisinde, orta mertebede bulunmaktadır. Şu kadarı var ki, orta mertebenin başlangıcındaki varlık mertebesinin sınırında ve ilk mertebenin sonundaki varlık ile irtibat halinde bulunmaktadır. Orta mertebenin en altında bulunan bu bitki türü, dikilmeye ihtiyaç duymaksızın dağlarda, ıssız çöllerde, çorak arazilerde ve adalarda bulunabilen bir ağaç türüdür. Fakat söz konusu bitki, türünün devamlılığını tohumla devam ettirse de ağır hareketli ve yavaş gelişimlidir. Daha sonra bu mertebeden yükselerek bitkideki bu etki güçlenir ve alt mertebedekilere göre değeri artar. Bunun sonucunda mizacının itidali sebebiyle toprağını işlemeye ve su vermeye ihtiyaç olmayan zeytin, nar, ayva, elma, üzüm, incir ve benzeri değerli araç türlerine ulaşılır… Bu seviyede artık bitki mertebesinin sonuna gelinmiş olur. Burada bitki öyle bir hale gelir ki hikmetin etkisini daha fazla alacak olsa onda bitki olmaktan eser kalmaz ve hayvan formunu almaya başlar.[268]

---

[267] Darwin, **Aslu'l-Enva',** çev. gir., s. 17.

[268] Darwin, **a.g.e.**, s. 18; **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 117-118. Burada Mazhar'ın -gerek İbn Miskeveyh'in gerekse İhvân-ı Safâ'nın detaylıca değindiği üzere- bitki mertebesinin son ufkunda bulunan ve hayvan mertebesinin ilk ufkuna bitişik olan hurmayı sadece zikretmekle yetinmesi ve detaya girmemesi dikkat çekicidir. Zira hem İbn Miskeveyh hem de İhvân-ı Safâ, hurmanın sergilediği hayvânî özelliklere değindikten sonra, Hz. peygamberden "Halanız olan hurmaya saygı gösterin, çünkü o Adem'in çamurunun kalanından yaratılmıştır" mevzu rivayetini hurma ve hayvan arasındaki yakın ilişkiye dair

Mazhar daha sonra İbn Miskeveyh'in, -Mazhar'ın ifadesiyle- "bitkinin hayvana dönüşüm hareketini" (*fî hareketi'n-nebâti'l-inkılabiyyeti ile'l hayvân*) ifade eden şu görüşünü serdetmektedir:

> Bitki türleri bahsettiğimiz bu son aşamada değerinin nihayetine ulaşmışsa da burası hayvan mertebesinin ilki sayılır. Bu itibarla söz konusu seviye hayvanlığa en yakın ve onun en düşük mertebesine karşılık gelir. Nitekim, bu son seviyede bitkinin yükseldiğini ve hayvanlığın mümeyyiz vasfına ulaştığını gösteren vasıf, bitkinin topraktan ayrılmasıdır *bu durumda bitki, ihtiyari hareket tasarrufu kendisinde hasıl olduğu için artık kökleri toprakta sabit olmak zorunda kalmaz.* Duyu gücü zayıf olduğu için hayvanlığın bu ilk mertebesi zayıftır. Bahsettiğimiz mertebede sadece bir duyu ortaya çıkar ki bu da en genel duyu olan dokunma duyusudur. Bu hayvanlar nehir kenarlarında ve sığ denizlerde mevcut olan istiridye ve salyangoz türü hayvanlardır.[269]

Mazhar'a göre İbn Miskeveyh'in mezkûr ifadeleri, *bazı canlıların birbirlerinden türediklerini gösteren dönüşüm mertebelerini* gözler önüne sermektedir. Ona göre İbn Miskeveyh'in düşüncesinde, bitkilerin cansızlardan, hayvanların ise bitkilerden meydana gelmesi, sayısız canlı formların bahsi geçen mertebelere doğru ilerleyerek türemesini de kapsayabilir ki bu durum -İbn Miskeveyh'in düşüncesi açısından- herhangi bir problem meydana getirmeyecektir. [270] Öte yandan o, İbn Miskeveyh'in, insanın hayvan silsilesinin en son mertebesinden türemiş bir canlı olduğunu düşündüğünü iddia eder. Öyle ki insan, nefs-i nâtıka ve nefsin diğer şerefli etkisini kabul ile birlikte insanlığın en üstün konumuna da yükselebilecektir.[271] Yine O, İbn Miskeveyh'in, insanın şu an ki formuna ulaşıncaya kadar geçirdiği diğer mertebelerden de bahsettiğini ileri sürmektedir. Buna göre bu mertebeler, maymun ve benzerlerinin bulunduğu ve insanlık mertebesine çok yakın olan mertebelerdir ki insanlığın bu mertebesi ile maymunların mertebeleri arasında çok az fark

---

bir işaret olarak nakletmektedirler. Seküler ve pozitivist bir eğitim aldığı bilinen (bkz.: Marwa Elshakry, **Reading Darwin in Arabic, 1860-1950**, , Chicago, The University of Chicago Press, 2016, s. 264-265.) İsmail Mazhar'ın, evrime hamlettiği ufuklar konusunda, İbn Miskeveyh'in ilgili her sözünü eksiksiz bir şekilde aktarırken, hurmanın varlık mertebesindeki önemli konumuna üstü kapalı bir şekilde kısaca değinmekle yetinmesi ve mezkûr rivayetten hiç bahsetmemesi kanaatimizce dikkate şâyan bir noktadır.

269 Darwin, **Aslu'l-Enva',** çev. gir., s. 18; **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 118-119. (İtalik fon ile belirttiğimiz kısım *el-Fevzü'l-Asğar*'ın Türkçe tercümesinde bulunmadığından tarafımızca çevrilmiştir.)

270 Darwin, **Aslu'l-Enva',** çev. gir., s. 18.

271 Darwin, **a.y.**

vardır. Öyle ki maymun bu çok az fark bulunan sınırı geçseydi insan olurdu.[272] Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Mazhar, İbn Miskeveyh'te, insan türünün, farklı mertebelerin yanı sıra en son maymun ve benzeri türlerin de mertebesinden geçtikten sonra mevcut formunu kazandığı şeklinde bir görüş bulunduğunu ileri sürmektedir.

Buraya kadar İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar* adlı eserinden alıntı yaparak yorumda bulunan Mazhar, daha sonra onun *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserine geçer. Ona göre İbn Miskeveyh, idrak kuvvetinden çok az nasibi olan hayvanların maymun mertebesine, oradan da insanlık mertebesine geçtiğinden bahsetmektedir. Akabinde ise bu yorumunu desteklemek üzere *Tehzîbü'l-Ahlâktan* aşağıdaki alıntıyı yapmaktadır:

> Bu dereceden yükselerek maymun ve benzerleri gibi eğitmeksizin kendi başına insanı taklit eden hayvan derecesine ulaşırlar. İnsana bakarak ve onun yaptığını yaparak, insanı yormaksızın ve onun eğitmesine gerek duymaksızın, kendi kendilerini zekâları ile eğitebilirler. Eğer o, bu sınırı geçer azıcık ilerlerse, kendi ufkundan çıkar ve insan ufkuna girmiş olur. İnsan ise aklı, ayırt etme ve konuşma gücü olan, aletleri kullanan ve kendisine uygun gelen suretleri alan bir varlıktır. Bu dereceye ulaşan canlı, bilgilere yönelir ve arzu duyar, onun bir kısım güçleri, kâbiliyetleri ve tanrı vergisi olan nitelikleri ortaya çıkar. Bunlar sayesinde o, anlattığımız öteki mertebelerde olduğu gibi, bunda da yükselip ilerleyebilir. Hayvan ufkunun sonuyla birleşen insan ufkunun ilk derecesinde, medeni dünyanın dışında yaşayan insanlar yer alır. Bu insanlar çok az bir üstünlükle maymunlardan ayrılır. Sonra bunlarda orta bölgelere doğru geldikçe ayırt etme ve anlama gücü gelişir. Zekâ, çabuk kavrama ve faziletleri kabul etme gücü ortaya çıkar. Duyulurlar yoluyla Allah'ın verdiği tabiatın etkisi sona erer.[273]

Bu alıntının akabinde Mazhar, evrim düşüncesinin Darwin'den çok daha önce de bilinen bir fikir olduğunu vurgulamak adına şu soruyu sorar:

> Tüm bu izahlarımızdan sonra "insanın kendi türünün en düşük, gelişmiş maymunların ise en yüksek formundan meydana gelmiş olduğu fikri, daha

---

[272] Darwin, **a.y.**; İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 120.

[273] Darwin, **Aslu'l-Enva',** çev. gir., s. 19; İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 85-86. Mazhar'ın İbn Miskeveyh'ten aktardığı alıntının çevirisini; Abdülkadir Şenel, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç'un Arapça'dan Türkçe'ye yaptıkları *Tehzîbü'l-Ahlâk - Ahlâk Eğitimi* adlı tercümeden aldık. Bundan sonra uzun alıntıların çevirisi aksi belirtilmedikçe bahsi geçen tercümeden yapılacaktır. Ayrıca metnin orijinali için bkz.: İbn Miskeveyh, **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, 1. bs., Mısır, el-Matbaat'ül-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1329, s. 58.

önceden dile getirilmemiş ve tamamen 19. yüzyıla özgü yeni bir fikirdir." denilebilir mi?[274]

Buraya kadar aktardığımız görüşlerinde de anlaşılacağı üzere, İbn Miskeveyh'in görüşlerini, *insanın yüksek maymun formlarından türemiş bir varlık olması* şeklinde yorumlayan Mazhar'ın bu soruya verdiği cevap net bir şekilde "evet" olacaktır.

Buraya kadar İsmail Mazhar'ın, *el-Fevzü'l-Asğar* ve *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserlerinden hareketle İbn Miskeveyh'in görüşleri ile evrim teorisi arasında ne türden bir ilişki kurduğunu ortaya koymaya çalıştık. Mazhar'ın bahsi geçen eserlerden hareketle yaptığı çıkarımların kısaca şunlar olduğunu ifade edebiliriz:

1-) İbn Miskeveyh bazı türlerin birbirine dönüşümünden bahsetmiş ve bu asırda evrim hakkında fikirler ileri süren kişilerin dediklerine çok yakın görüşler serdetmiştir.[275]

2-) Bitkilerden hayvanlara bir dönüşüm mevcuttur. Bir diğer deyişle hayvanlar bitkilerden evrimleşmişlerdir.[276]

3-) İbn Miskeveyh'in bitkilerin son ufku ile hayvan mertebesinin ilk ufkundan bahsettiği pasajlar bazı türlerin birbirlerinde evrimleştiklerine işaret eden dönüşüm mertebeleridir (*el-merâtibü'l-intikaliyye*).[277]

4-) Cansızların bitkilere, bitkilerin de hayvanlara dönüşme durumunu, İbn Miskeveyh'in bahsettiği diğer tüm mertebelere teşmil etmekte bir sakınca olmayacaktır. Bir diğer deyişle türlerin birbirine dönüşümü, varlığın tüm mertebelerinde de gerçekleşmiş olabilir. Bu görüşün İbn Miskeveyh'e atfedilmesinde bir sakınca olmayacaktır.[278]

5-) İnsan türü hayvan mertebesinin en son basamağından türemiştir.[279]

---

274 Darwin, **a.y.**
275 Darwin, **a.g.e.**, çev. gir., s. 16.
276 Darwin, **a.g.e.**, çev. gir., s. 18.
277 Darwin, **a.y.**
278 Darwin, **a.y.**
279 Darwin, **a.y.**

3.1.2. İsmail Hakkı İzmirli (1928)

Son Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin önde gelen alimlerinden biri olan İsmail Hakkı İzmirli, İbn Miskeveyh'te evrim benzeri düşünceler bulunduğunu ifade eden isimlerden biridir. Zira daha önceden İhvân-ı Safâ'nın görüşleri ile evrim teorisi arasında irtibat kuran çalışmalar kaleme alan İzmirli'nin, İhvân-ı Safâ ile çok benzer görüşlere sahip olan İbn Miskeveyh'in fikirleri ile evrim teorisi arasında da bir irtibat kurmaya çalışması gayet olağan olacaktır. Tespitlerimize göre "Türkçe yazılmış literatürde" genelde Müslüman filozofların özelde ise İbn Miskeveyh'in düşünceleri ile evrim teorisi arasında irtibat kuran ilk isim İsmail Hakkı İzmirli'dir. Bu cihetten onun, kendisinden sonra konuyla ilgili çalışmalar kaleme alan yazarların ilk kaynakları arasında bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[280]

İzmirli, konuya dair görüşlerini, 1928 yılında *Darüfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda kaleme aldığı *İki Türk Feylesofu 3 – İhvân-ı Safâ* adlı makalesinde[281] ve -oğlu Celaleddin İzmirli'nin beyanına göre ölümünden üç ay önce kaleme aldığı[282] (*bu da 1946 yılına tekabül ediyor*)- *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese* adlı eserinin "Tekâmül Sistemi" başlıklı yazısında belirtmiştir.[283] İzmirli'nin konuya dair diğer yazıları ise ağırlıklı olarak bahsi geçen bu iki çalışmanın özeti mahiyetindedir.[284]

İzmirliye göre canlıların yokluktan yaratılmayıp kendilerinden daha önce mevcut olan türlerden meydana gelmesine "tekâmül nazariyesi" denilir ki bu durum eski çağlardan beri bilinen bir olgudur. Mesela Yunan filozoflarından Anaximander, Darwin'e isnat olunan tekâmül teorisinin ana hatlarını daha önceden kaba taslak çizmiştir. Ancak

---

280 Mesela bkz.: Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", s. 103.

281 İsmail Hakkı İzmirli, "İki Türk Feylesofu 3- İhvân-ı Safâ", **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, C. 6, No: 4, 1928, s. 531-541.

282 İzmirli İsmail Hakki, **İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, hazırlayan Melikşah Sezen, Konya, Çizgi Kitabevi, 2018, s. 13, (Hazırlayanın ön sözünden).

283 İzmirli, **a.g.e.**, s. 61-66.

284 Mesela bkz.: Celaleddin İzmirli (yazan ve sadeleştiren), **İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi**, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1949; İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", **Yeni Selâmet Mecmuası**, C. 3, No: 75, 1949, s. 4-5.

bu teoriden ilk defa ilmî bir üslupla bahsedenler ise İhvân-ı Safâ'dır. İhvân-ı Safâ'nın yanı sıra Câhız[285], Ebu Ali Miskeveyh, Nasiruddin Tûsî, Muhammed Kazvînî, el-Hâzinî[286] Celâleddin Rûmî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mirza

---

[285] İzmirli'ye göre her ne kadar İhvân-ı Safâ'dan önce Câhız *el-Hayevân* adlı eserinde birtakım müşahedelerde bulunuyor ise de istihale nazariyesinden bahsetmemekte sadece İhvân-ı Safâ'ya yol hazırlamaktaydı (bkz.: İzmirli, "İki Türk Feylesofu 3- İhvân-ı Safâ", s. 532.).

[286] Draper'in, orijinal ismi *History of the Conflict Between Religion and Science* olan ve Ahmet Mithat tarafından *Niza-ı İlm ve Din* ismiyle Osmanlı Türkçesi'ne çevrilen eserinde (bkz.: John William Draper, **Nizâ-ı İlim ve Din**, çev. Ahmed Mithat, Dersaadet, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313.) el-Hâzini'nin tekâmül ve istihâle usulünden bahsettiğini söyleyen İzmirli, bahsi geçen el-Hâzini'nin hangi Hâzini olabileceğine dair bir dizi isim zikretmektedir (bkz.: İzmirli, **a.g.m.**, s. 539.). El-Hâzini'nin istihaleye ilişkin görüşleri hakkında ise İzmirli, -Draper'in eserinin ilgili tercümesinden hareketle- şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Newyork Profesörlerinden Draper'in 'Nizâ-ı İlim ve Din' eserinde beyanına göre el-Hâzini tekâmül ve istihale usulünü beyan ediyor: 'İnsan birçok mertebelerden geçiyor birçok tahavvüllere uğruyor. Sırasıyla öküz oluyor, eşek oluyor, at oluyor, maymun oluyor, maymun mertebesini geçip insanlık mertebesine geliyor.'*" (bkz.: İzmirli, **a.y.**). Ancak İzmirli ilgili ifadeleri Ahmet Mithat'ın tercümesinden yanlış bir şekilde aktarmaktadır. Zira İzmirli'nin Ahmet Mithat'ın ilgili tercümesinden aktardığı bu pasajın aslı şu şekildedir: "*Kezâlik insan dahi öküz ve ba'dehu eşek ve at ve maymun meratibini geçerek insanlık mertebesine gelmiş* ***olmayıp*** (vurgu bize aittir) *belki suret-i ibtidâiye-i insâniyesi tekâmül kaidesiyle mertebe-i hâzıresini bulmuştur.*" (bkz.: Draper, **Nizâ-ı İlim ve Din**, s. 4/74.). Açıktır ki Draper'in; insanın öküz, eşek, at, maymun mertebelerinden geçip insan *olamayacağı* şeklindeki ifadeleri, İzmirli tarafından Ahmet Mithat'ın tercümesinden tam tersi bir anlamda aktarılmıştır. Dahası Ahmet Mithat'ın da Draper'in ilgili pasajını kısmen yanlış çevirip hatalı aktardığını da belirtmemiz gerekir. Draper'in aktardığına göre el-Hâzini; doğa filozoflarının "altının mükemmelliğe ulaşma amacıyla olgunluğa erişmiş bir maden olduğuna" dair ifadelerinin halk tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. el-Hâzini'ye göre halk bunu, altının önce kalay sonra pirinç, en son da gümüş merhalelerinden geçip altın olduğu şeklinde algılamıştır. Ancak burada kastedilen anlam tıpkı "insana, tabiatı ve yaratılışı itibariyle denge ve tamlık atfedilmesine" benzer bir manadır ki "insanın denge ve tamlığa ulaşması" ile de at, eşek ve maymunun merhalelerinden geçip bugünkü formuna ulaşması gibi bir anlam kastedilmez. Dolayısıyla altının olgunluğa erişmiş bir maden olduğu düşüncesi de bu minvalde düşünülmelidir (bkz.: Draper, **History of the Conflict Between Religion and Science**, s.118.). Ahmet Mithat ise Draper'in aktardığı düşünceleri "*Kezâlik insan dahi öküz ve ba'dehu eşek ve at ve maymun meratibini geçerek insanlık mertebesine gelmiş olmayıp belki sûret-i ibtidâiye-i insâniyesi tekâmül kaidesiyle mertebe-i hâzıresini bulmuştur.*" şeklinde tercüme etmiştir (bkz.: Draper, **Nizâ-ı İlim ve Din**, s. 4/74.). Ancak Draper'in metninde insanın "*sûret-i ibtidâiye-i insâniyesi tekâmül kaidesiyle mertebe-i hâzıresini bulmuştur.*" şeklinde bir ifade veya bu ifadeyi açık bir şekilde ima edecek bir ibare bulunmamaktadır. Muhtemelen Ahmet Mithat, "doğa filozoflarının insana, tabiatı ve yaratılışı itibariyle denge ve tamlık atfetmeleri" (*…attribute to him a completeness and equilibrium in nature and constitution*) şeklindeki ibareden hareketle tercümesine böyle bir serbest yorum katmıştır. Ancak bahsi geçen serbest yorumun "tekâmül kaidesi" ifadesinin içerdiği muğlaklıktan dolayı Draper'in ibarelerinden çıkarsanması kanaatimizce pek uygun görünmemektedir. Dolayısıyla İzmirli, el-Hâzini'ye atfen aktardığı görüşü Ahmet Mithat'tan tamamen, Ahmet Mithat da Draper'den kısmen yanlış aktarmıştır diyebiliriz (karş. İzmirli, "İki Türk Feylesofu 3- İhvân-ı Safâ", 539; Draper, **Nizâ-ı İlim ve Din**, çev. Ahmet Mithat, s. 4/74; Draper, **History of the Conflict Between Religion and Science**, s.118.).

Abdülkadir Bidil de, İzmirli'ye göre tekâmül kanunundan bahseden Müslüman alimlerdendir.[287]

Bahsi geçen alimlerin yanı sıra detaylarına değinmek suretiyle İbn Miskeveyh'in görüşlerini de evrim teorisi ile irtibatlandırarak serdeden İzmirli, onun, *et-Tahâre, Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *el-Fevzü'l-Asğar* isimli eserlerinde; istihâle usulüne, cisimler arasındaki farklılıklara, ittisallere ve mertebelere değindiğini belirtir.[288] Daha sonra ise İbn Miskeveyh'ten şu alıntıyı özetleyerek aktarır:

> Ecsâm-ı tabiiyye arasında tefâvüt vardır. Cemâd makbul bir sûret kabul edince bu sûreti kabul etmeyen tıynet-i ulâsından makbul olur. Sonra nebât sûretini kabul eder, bu sûretle ziyade olması ile cemâddan efdal olur. Bu ziyade gıdalanmak büyümek gibi nebâta mahsus hassalardır. Daha sonra ilerleyerek son mertebeyi bulur, erkeklik dişilik hassalarını kabul eder, diğer nebâttan farklı olur: hurma ağacı gibi. Hayvan mertebesinden olup nebâtat ufkunun ibtidasında bulunanlar evvela sadef ve halezonlar [kabuklu sümüklü böcekler], sonra kurtlar gibi hayvanlardır.[289]

Daha sonra İzmirli, -*Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *el-Fevzü'l-Asğar* adlı eserlerindeki ifadeleriyle de örtüşür bir şekilde- İbn Miskeveyh'in hayvan mertebesi hakkındaki görüşlerini serdeder. Buna göre İbn Miskeveyh hayvan mertebesinin son mertebesinde insana benzeyen ve insanı andıran maymun ve benzeri hayvanları misal göstermektedir. Öyle ki burası hayvan ufkunun son sınırıdır.[290] Hemen akabinde ise İzmirli, şu ifadeleri kullanmaktadır:

> Hayvan ufkundan sonra ufak bir ziyade ile, akıl, temyiz, nutuk gibi hassaları kabul ederek hayvan ufkundan çıkıp insan ufkuna vardığını (*İbn Miskeveyh*)

---

[287] İzmirli, **a.g.m.**, s. 531-532.

[288] İzmirli, **a.g.m.**, s. 535; İzmirli'nin *et-Tahare* ismiyle değindiği mezkûr eser, *Tahâretü'n-Nefs* ismiyle bugün Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonunda bulunmaktadır (Demirbaş no: 34 Fa 67). Ancak bu eser *Tehzîbü'l-Ahlâk* ile aynı eserdir. İsimleri farklı olsa da içerikleri aynıdır. Nitekim İzmirli başka bir yazısında *et-Tahâre*'nin *Tehzîbü'l-Ahlâk* ile neredeyse aynı surette yazıldığını hatta ikisi için aynıdır denilse dahi hata olmayacağını belirtmektedir (bkz.: İsmail Hakkı İzmirli, "Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri", **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, No: 11, 1929, s. 60.).

[289] İzmirli, "İki Türk Feylesofu 3- İhvân-ı Safâ", s. 535; İzmirli burada İbn Miskeveyh'ten doğrudan alıntı yapmaktan ziyade *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *el-Fevzü'l Asğar*'dan belirli pasajları seçip birleştirmek suretiyle serbest bir çeviri yoluna gitmiştir (Karş. İbn Miskeveyh, **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, 1. bs., Mısır, el-Matbaat'ül-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1329, s. 54-60; **El-Fevzü'l-Asğar**, Mısır, Matbaatü's-Saade, 1325, 76-83.).

[290] İzmirli, "İki Türk Feylesofu 3- İhvân-ı Safâ", s. 536.

> ilave ediyor. Bu mertebelere baliğ olanlarda ulûma iştiyak, kuvvetler, melekeler hadis olur.[291]

İbn Miskeveyh'in görüşlerini aktarmaya devam eden İzmirli, insan ufkunun ilk mertebesinin hayvan ufkunun nihai mertebesi ile birleştiğini/ittisal ettiğini belirterek bu mertebede olan insanların ise kuzey ve güney bölgesinde, medeni yaşam dışında hayat süren -maymunla aralarında pek az fark bulunan zenciler gibi- insanlar olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra ise bu terakki melâike ufkunun evveline kadar sürüp orada insan ufkunun sonuyla birleşmektedir.[292]

Böylece İbn Miskeveyh'in ilgili eserlerinde geçen görüşlerini yukarıda ele aldığımız şekilde, kısmen yorum kısmen de alıntılayarak aktaran İzmirli, onu bu düşüncelerinden dolayı tekâmül/evrim nazariyesinden daha önceden haber veren filozoflar zümresine dahil etmektedir. İzmirli, İbn Miskeveyh'in -tekâmül kanunu çerçevesinde- görüşlerini aktarıp yorumladıktan sonra ise son olarak İhvân-ı Safâ ile ayrışma noktalarına kısaca değinmekte ve diğer filozofların görüşlerine geçmektedir.[293]

3.1.3. Abbas Mahmud el-Akkâd (1964?)

---

[291] İzmirli, **a.y.** (Parantez içindeki ifade bize aittir.) İzmirli burada, hayvan ufkundan çıkıp insan ufkuna varanın, hayvanlık ufkunun sonunda bulunan maymun veya benzeri bir varlık mı yoksa akıl, temyiz ve nutuk gibi idrak güçlerini barındıran nefis mi olduğuna dair herhangi bir fail belirtmemektedir. Bu durum ise İbn Miskeveyh'in konuya ilişkin düşüncelerini doğru bir şekilde algılamak için gayet derecede önem arz eden bu kritik pasajın nasıl anlaşılması gerektiğini muğlaklaştırmaktadır. Değerlendirme kısmında bu failin kim olduğunu detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

[292] İzmirli, **a.y.**

[293] İzmirli, **a.y.** İzmirli İbn Miskeveyh ve İhvân-ı Safâ'nın görüşleri arasındaki farklara ilişkin iki noktaya değinmektedir. Birincisi İhvân-ı Safâ insanlığın son mertebesine mahsusatın dışına çıkamayan insanları yerleştirirken İbn Miskeveyh ise mamure yani medenileşmiş, şehirleşmiş bölgelerin haricinde yaşayan insanları yerleştirmektedir. Ancak İbn Miskeveyh'e göre mamure haricinde yaşayan insanlar insanlığın son mertebesine değil ilk mertebesine mensupturlar. Nitekim bir paragraf önce İzmirli'nin bizatihi kendisi aynı düşünceyi İbn Miskeveyh'ten aktarmaktadır. Zannediyoruz ki İzmirli burada sehven bir hata yapmaktadır. İzmirli'ye göre İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh arasındaki ikinci fark ise; İhvân-ı Safâ ahlâk-ı nefsâni ve zekâya bakarak maymun dışında at ve fil gibi hayvanları da insanlık mertebesinin ilk ufkuna yaklaştırırken İbn Miskeveyh sadece maymunu mezkûr mertebeye yaklaştırmaktadır. Bu durum ise İzmirli'ye göre, İbn Miskeveyh'in görüşlerini günümüz evrim teorisine daha uygun kılmaktadır (bkz.: İzmirli, **a.y.**).

Velûd bir müellif olan Mısırlı yazar ve edip Abbas Mahmud el-Akkâd (1889-1964), iki bölümden oluşan *el-İnsân fi'l-Kur'ân* adlı eserinin ikinci bölümünün büyük bir kısmını evrim teorisine ayırmıştır.[294] İlgili eserinde evrim teorisinin doğu-batı dünyasındaki etkileri ve din ile olan ilişkisinin yanı sıra kuramın tarihsel izdüşümüne dair birtakım görüşlere de yer vermiştir. "Et-Tatavvur kable mezhebi't-tatavvur" (*evrim teorisinden önce evrim*) başlıklı kısımda ise Fârâbî, İhvân-ı Safâ, el-Kütübî, Kazvînî ve İbn Haldûn gibi yazarların yanı sıra İbn Miskeveyh'in de evrim teorisini andıran düşüncelerden bahsettiğini ileri sürmektedir.[295] "Andıran" diyoruz zira İbn Miskeveyh'in veya diğer Müslüman alimlerin görüşleri ile evrim teorisi arasında ayniyet ya da benzerlik tarzında bir ilişki kuran çoğu yazarın aksine el-Akkâd, varlıkların aşamalı olarak ele alınmasına, üremesine veya değişim geçirmesine dair geçmişte dile getirilen düşüncelerin bağlamının farklı olduğunu belirtmektedir. Ona göre burada kastedilen daha çok, diğer canlılarla olan benzerliklerine ve sahip oldukları avantajlara göre varlıklar arasında hiyerarşik bir düzenin olduğudur yoksa günümüzde biyolojik anlamda evrim teorisinin ihtiva ettiği anlamda bir açıklama değil.[296]

İbn Miskeveyh'in daha çok *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eserindeki görüşlerinden hareket eden el-Akkâd, aşağıdaki pasajları varlıkların aşamalı olarak derecelendirilmesi (*tederrucihâ*) ile evrim teorisi arasındaki benzerlik/çağrışım bağlamında aktarmaktadır:

> Bütün tabii cisimleri kapsayan ortak bir tanım vardır: bu cisimler, yüksek etkileri ve kendilerinde oluşan sûretleri alarak birbirlerinden üstün olurlar. Sözgelişi cansız varlıklar, insanlarca beğenilir bir sûret aldıkları zaman bu biçimi almamış olan ilk maddeden üstün olurlar. Bitki sûretini aldıkları zaman da, bu suretin eklenmesinden dolayı, cansız varlıklardan üstün olurlar. Bu eklenen özellikle de beslenme, büyüme, genişleme, yer ve sudan kendilerine uygun olanları alma, uygun olmayanları bırakma ve beslenmeden ileri gelen artıkları ifraz yoluyla atmadır. İşte bunlar, bitkileri cansız varlıklardan ayıran şeyler olup, cansız varlıklarda bulunan ve tanımladığımız cisimlerdeki gelişmelerdir. Bitkiyi cansız varlıklardan üstün kılan bu gelişmiş olma durumu da derece derecedir. Kimi bitkiler cansızlardan çok az ayrılır. Mercan ve

---

[294] Abbas Mahmud el-Akkâd, **el-İnsân fi'l-Kur'ân**, 4. bs., Kahire, Nahdatü Mısr li't-Tiba' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005, s. 56-130. Bu eserin ilk defa hangi tarihte tab' edildiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak el-Akkâd'ın 1964 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, yazarın mezkûr eseri 1964 yılından önce kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

[295] el-Akkâd, **a.g.e.**, s. 79-82.

[296] el-Akkâd, **a.g.e.**, s. 77.

benzerleri böyledir. Sonra yavaş yavaş bu özellikte bir gelişme olur. Bitkilerin kimisi ekilmeksizin ve tohumsuz biter. Meyve ve tohum vererek türünü korumaz. Unsurların birleşmesi, rüzgârın esmesi, güneşin doğması onları meydana gelmesi yeter. Bunun içindir ki cansız varlıkların ufkunda ve onlara yakın bir yerde bulunurlar. Sonra bitkilerdeki bu fazilet artar ve bitkiler bir düzene göre birbirinden üstün olurlar. Böylece onlarda meyve verme ve tohum aracılığı ile üreyerek türünü koruma durumu ortaya çıkar. Bu özellik gelişir, onun önceki durumu ile sonraki durumunun birbirinden ayrılmasını sağlar. Daha sonra onlardaki bu fazilet güçlenir. Nasıl ikincisi birincisine göre üstünse, üçüncüsü de ikincisinden üstün olur. Bu gelişme ve üstünlük sağlama durumu, kendi ufkuna ulaşıp, canlı ufkuna ulaşıncaya kadar sürüp gider. Bu canlılar zeytin, nar, asma gibi üstün meyve ağaçlarıdır. Ancak bunların güçleri henüz iç içedir. Yani erkeklik ve dişilikleri belli değildir. Hem döllenirler hem de kendi benzerlerini meydana getirirler ve hayvan ufkuna bitişen kendi ufuklarının sonuna ulaşmamışlardır. Gelişimlerini hayvan ufkuna ulaşıncaya kadar sürdürürler ve artık bundan ileri gidemezler. Eğer buna çok az bir şey eklenirse, hayvan olurlar. Bu takdirde güçleri birbirinden ayrılır erkeklik, dişilik ortaya çıkar kendilerini öteki bitki ve ağaçlardan ayırt eden bir takım hayvani faziletleri kabul ederler. İlgili yerlerde anlatılan on özellikle, hurma ağacı hayvan ufkuna ulaşmış, onunla hayvan arasında ancak bir mertebe kalmıştır. O da topraktan kurtulup beslenmek için hareket etmelidir. Hz. Peygamber'in: "Halanız olan hurma ağaçlarına ikram ediniz, çünkü onlar Âdem'in çamurunun artığından yaratılmışlardır." sözü buna bir işaret olsa gerektir.[297]

"Evrim teorisinden önce evrim" başlığı altında İbn Miskeveyh'in bu ifadelerini evrim teorisini çağrıştırması bağlamında aktaran el-Akkâd, daha sonra canlıların hayatta kalmak için sahip olması gereken savunma mekanizmalarından/silahlarından bahseden kişilerin sözleriyle İbn Miskeveyh'in hayvanlar hakkında söyledikleri arasında bir benzerlik kurmakta ve şu ifadeleri alıntılamaktadır:

(*Hayvanın öfke gücü*) çok zayıf olursa, ona hiç silah verilmiş olmaz. Ancak süratle kaçma ve kendisini tehlikelere karşı çeşitli hilelerle koruma gücü verilmiş olur. Bu durumu, boynuzlu hayvanlarda açıkça görürüz. Bunlar boynuzlarını mızrak gibi kullanırlar. Kazma dişleri ve tırnakları bulunan hayvanlar, bunları bıçak ve hançer gibi kullanırlar. Ok ve kargı görevi yapan organları bulunan hayvanlar olduğu gibi, tırnakları topuz ve balta işi gören hayvanlarda vardır. Aksine, kullanamadığı için cesaretsizliğinden ve öfke gücünün eksikliğinden dolayı kendilerine yük olmaması için silah verilmeyen hayvanlara gelince; bunlar da kaçma, çeviklik, hile ve aldatma gibi güçlerle

[297] el-Akkâd, **a.g.e.**, s. 79-80; bkz.: İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 82-83; Metnin orijinali için bkz.: **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, s. 54-56.

> donatılır. Tavşan ve benzerleri böyledir… insana gelince, o bu araçların hepsi ile donatılmıştır…[298]

Muhtemelen el-Akkâd burada doğal seleksiyonun ihtiva ettiği anlamlardan biri olması cihetiyle, hayatta kalma konsepti ve İbn Miskeveyh'in yukarıdaki görüşleri arasında evrim teorisi bağlamında bir benzerlik kurma yoluna gitmiştir.[299] Daha sonra el-Akkâd, İbn Miskeveyh'in insanlık mertebesine en yakın olan hayvanın özelliklerine dair görüşlerini aktarmaktadır:

> (*O, yani insanlık mertebesine en yakın hayvan olan maymun*) insana bakarak ve onun yaptığını yaparak, insanı yormaksızın ve onun eğitimine gerek duymaksızın kendi kendilerini zekâları ile eğitebilirler. İşte burası hayvan ufkunun sonudur. Eğer o, bu sınırı geçer birazcık ilerlerse, kendi ufkundan çıkar ve insan ufkuna girmiş olur. İnsan ise aklı, ayırt etme ve konuşma gücü olan, aletleri kullanan ve kendisine uygun gelen suretleri alan bir varlıktır.[300]

Buraya kadar varlıkların cansızlık ufkundan insanlık ufkuna kadar uzanan mertebelerini ve nefsin güçlerinin bu mertebelerdeki etkilerini aktaran el-Akkâd, insanlık mertebelerinin de kendi içerisinde farklılaştığına ve melâike ufkuna kadar sürdüğüne değinerek İbn Miskeveyh'ten aşağıdaki ifadeleri aktarır:

> Sonra bunlarda (*insanlarda*) orta bölgelere doğru geldikçe ayırt etme ve anlama gücü gelişir. Zekâ çabuk kavrama ve faziletleri kabul etme özellikleri ortaya çıkar. Duyulurlar yoluyla Allah'ın verdiği tabiatın etkisi sona erer. Böylece yukarıda işaret ettiğimiz gibi, insan, irade ve çalışıp çabalama ile faziletleri elde etmek için yatkınlık kazanır. Nihayet o kendi ufkunun sonuna ulaşır. Kendi ufkunun sonuna ulaşınca da melekler ufkunun başlangıcına varır. İşte burası en üstün insan mertebesidir. Burada varlıklar birleşir ve onların sonu başına kavuşur. İşte "varlık dairesi" adı verilen budur. Tarifinden anlaşıldığına göre varlık dairesi, bir noktadan hareket ederek başlayıp aynı noktada sona eren bir çizgidir. Varlık dairesi, çokluğa birlik kazandıran bir

---

[298] el-Akkâd, **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, s. 80; **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, s. 84-85. (Parantez içindeki ifade bize aittir.). Metnin orijinali için bkz.: **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, s. 56-57.

[299] "Hayatta kalma" konseptinin doğal seleksiyon olarak anlaşılıp anlaşılamayacağını bir önceki bölümün ikinci alt başlığında irdelemiştik.

[300] el-Akkâd, **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, s. 81; **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, s. 85-86. (Parantez içindeki ifade bize aittir.). Metnin orijinali için bkz.: **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, s. 55.

> dairedir. Bu daire, yüce yaratıcının birliğini, onun hikmetini kudret ve varlığını kesinlikle göstermektedir.[301]

Cansızlık ufkundan melâike ufkuna, İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisini ve nefsin kuvvetlerinin, mezkûr hiyerarşinin farklı tabakalarında nasıl tezahür ettiğini geniş alıntılar yapmak suretiyle aktaran el-Akkâd, son olarak İbn Miskeveyh'in bu tarz bir hiyerarşi ile neyi amaçladığını belirttiği ifadeleri aktarmaktadır:

> (*Bu meseleyi anladığınızda*) o zaman sizde gerçek iman doğar, insanların göremediği şeye tanık olursunuz ve mantık öğrenmekle başlanılan üstün ve gizli ilimlere doğru ilerlersiniz. Çünkü mantık, anlayışı ve tabii aklı doğru yola yönelten bir alettir. Bu ilimle yaratıkların ve bunların yaratılışlarının bilgisine, sonra bu bilgi genişletilerek ve derinleştirilerek ilâhi ilimlere ulaşırsınız. O zaman Allah'ın vergi ve lütuflarını kabule yatkınlık kazanırsınız. Böylece ilâhi feyiz gelir. Tabiatın sıkıntıları ve onun hayvani isteklere götüren hareketleri karşısında rahatlarsınız. Varlıkların derecelerinden birer birer yükseldiğiniz mertebeyi düşünürsünüz. Böylece bu mertebelerden her birinin varlık yönünden bir öncekine muhtaç olduğunu ve insanın mükemmelliğinin tamamlanabilmesinin, ancak ondan öncekiler ile gerçekleşen durumların, kendisi için de gerçekleştikten sonra mümkün olacağını bilirsiniz. İnsan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca, yüce ufkun nuru onu aydınlatır. O ya iyi bir filozof olur, kendisine felsefi çalışmalarda ilhamlar gelir ve akli faaliyetlerinde destekler alır; ya da o, Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir peygamber olur. O zaman yukarı alem ile aşağı alem arasında vasıta olur… Bunun içindir ki, insanların iyi ve faydalı rehberlere ve eğitimcilere ihtiyaçları vardır.[302]

El-Akkâd'a göre İbn Miskeveyh'in görüşlerinin özü şudur; tabii yükseliş (*et-terakiyü't-tabii*) bedenin yükselişi/gelişimi ve his ve azalarının tamamlanmasıyla -tabiatın elverdiği ölçüde- son bulduktan sonra insanlık ufkundan en yüksek ve en yüce makama doğru (*el-meleü'l-a'la*) akli ve ahlâki bir yükseliş (*et-terakkî bi'l-akli ve'l-hulki*) başlar.[303] Bu ifadeler -özellikle tabii yükselişin beden ve bedenin azalarının tamamlanmasıyla son bulduğu şeklindeki yorum- el-Akkâd'ın bu süreci evrimsel olana benzer bir süreç olarak algıladığı izlenimine yol açabilir. Ancak bizatihi el-Akkâd'ın kendisi yazısının başında,

---

[301] el-Akkâd, **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, s. 81; **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, s. 86-87. Metnin orijinali için bkz.: **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, s. 58-59.

[302] el-Akkâd, **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, s. 81-82; **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, s. 87-89. (Parantez içindeki ifadeler bize aittir.). Metnin orijinali için bkz.: **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, s. 59-60.

[303] el-Akkâd, **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, s. 82.

varlıkların aşamalı olarak ele alınması, üremesi veya değişim geçirmesi gibi geçmişte dile getirilen düşüncelerin bağlamının, evrim teorisinden farklı olduğunu vurgulamaktadır.[304] Dahası son sayfalarda -el-Hâzinî gibi- bazı mütekaddim alimlerin varlıkların derece derece sıralanması ile ne kastettiklerini aktarmakta ve onların, gelişmiş bir canlının, kendisinden daha düşük bir canlıdan türemiş olabileceği şeklindeki bir düşünceyi, kastetmediklerini belirtmektedir.[305] Bu durum ise göstermektedir ki o, İbn Miskeveyh'in görüşlerinde evrimi "çağrıştıracak" bir ima görse bile bahsi geçen görüşler ile evrim teorisinin kendisi veya benzeri bir tasavvuru arasında irtibat kurmaya mesafeli durmaktadır. Ancak yine de onun bu ifadeleri evrim teorisinin tarihi bağlamında aktarması, bazı yazarlarca -haklı olarak- doğrudan evrim teorisiyle irtibat kurduğu şeklinde anlaşıldığı için el-Akkâd bu konuda kaynak gösterilen isimlerden biri olmuştur.[306]

3.1.4. Muhammed Hamidullah (1978)

20. yüzyılın önde gelen alimlerinden biri olan Muhammed Hamidullah (1908-2002), Müslüman alimlerin evrim teorisi hakkında, Darwin'den çok daha önce görüşler ileri sürdüklerini hatta Darwin'in bu konuda etkilendiği kaynaklardan birinin de Müslüman alimlerin eserleri olduğunu belirtmektedir.[307] O, *Halku'l-Kâinat ve Aslu'l-Enva'*

---

[304] el-Akkâd, **a.g.e.**, s. 77.

[305] el-Akkâd, **a.g.e.**, s. 83.

[306] Mesela bkz.: Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", s. 103; Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, s. 163.

[307] Hamidullah'ı bu kanaate sevk eden gerekçe, Darwin'in Cambridge Üniversitesinde İlahiyat eğitimi aldığı dönemde müfredatta olan derslerden birinin de Mukayeseli Din Dersi olmasıdır. Buna göre Darwin, İslam'ı anlayabilmek için Arapça da öğrendi. O dönemde Arapça tetkikler için öngörülen eserler arasında İhvân-ı Safâ'nın *Risaleler*'i veya İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar*'ı da bulunuyordu. Hamidullah'a göre bu kitaplarda bitkilerin en yükseği, hayvanların en düşüğü olarak kabul edilmektedir. Daha sonra en düşük mertebedeki hayvan doğar ve evrilerek bir maymun haline gelir. Hamidullah'a göre bu Darwin'in sözü değil, İbn Miskeveyh'in söylediği ve İhvân-ı Safâ'nın Risaleler'inde kelimesi kelimesine yazılı olan bir şeydir (bkz.: Muhammed Hamidullah, **İslam'ın Doğuşu**, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, Beyan Yayınları, 2010, s. 196-197.). "İbn Miskeveyh'in söylediği ve İhvân-ı Safâ'nın Risalelerinde kelimesi kelimesine yazılı olan şeyin" gerçekte Hamidullah'ın yorumladığı tarzda bir şey olup olmaması bir yana, Darwin'in teoloji eğitimi alması ve Arapça bilmesi, onun evrim teorisini ileri sürerken Müslüman alimlerden etkilendiğini iddia etmek için yeterli derecede güçlü bir gerekçe olarak görünmemektedir. Öte yandan *el-Fevzü'l-Asğar* ve *Resâil-i İhvân-ı Safâ*'nın, Darwin'in öğrenci olduğu dönemde Arapça tetkikler için okutulan ders kitapları arasında olduğunu belirten Hamidullah, buna dair

hasebe'l-Kur'ân ve'l-Mütefekkirîne'l-Müslimîn adlı makalesinde evrim teorisini Kur'an'dan ayetler ve bazı Müslüman alimlerin görüşleri ile irtibatlandırarak ele almaktadır.[308]

Ona göre Müslümanlar arasında ilim ve fikir ilerledikçe birtakım teoriler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bununla birlikte yeryüzünün her ne neresinde olursa olsun en ilkel insanlar dahi varlıkların; cansızlar, bitkiler ve hayvanlar şeklinde taksim edildiğini biliyorlardı. Milletlerin bu şekilde bir taksim düşüncesini kendilerinden önce gelen medeniyetlerden -mesela Romalıların Yunanlılardan, Hintlilerin Çinlilerden- aldıklarını söylemek pek mümkün olmayacaktır zira bu zaten açık bir şekilde müşahede edilen bir olgudur. Ancak bazı türlerin başka türlere dönüşümü şeklindeki bir düşünce çoğu medeniyetin dile getirdiği bir düşünce değildir. Bu düşünceye rastlanılan az sayıdaki medeniyetlerden biri de İslam medeniyetidir. Hamidullah; Câhız, İhvân-ı Safâ, İbn Türki el-Isfahânî, İbnü'l-Heysem, İbn Tufeyl, Mevlâna Celâleddin Rûmî, Nasıruddin Tûsî, Abdülaziz Muhammed en-Nesefî, Kazvînî, İbn Haldûn, Kınazâde Ali Efendi, Abdülkâdir Bidil ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın yanı sıra İbn Miskeveyh'i de "bazı türlerin birbirine dönüşümünü ileri süren" alimler arasında zikretmekte ve onların konuyla ilgili olduğunu ileri sürdüğü görüşlerini nakletmektedir.[309] İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *El-Fevzü'l-Asğar*'da ki görüşlerini evrim ile ilişkilendiren Hamidullah ilgili görüşleri olduğu gibi naklen vermektedir.[310] Biz daha önceki bölümlerde bu görüşleri teferruatlı bir şekilde aktardığımız için tekrar olmaması açısından burada yeniden nakletmeyeceğiz. O,

---

herhangi bir kaynak zikretmemektedir. Halbuki *Resâil-i İhvân-ı Safâ* tam metin olarak ilk defa 1888 yılında -Darwin'in ölümünden 6 yıl sonra- Bombay'da (bkz.: Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000, c. 22, s. 5.) *el-Fevzü'l Asğar* ise 1895 yılında -Darwin'in ölümünden 13 yıl sonra-Beyrut'ta basılmıştır (bkz.: Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999, c. 20, s. 207.). Dolayısıyla bu iki eserin matbu metinleri henüz Darwin hayatta iken mevcut olmadığından o dönemde müfredatta ders kitabı olarak okutulması ancak yazma nüshalar aracılığıyla olursa mümkün olabilecektir. Ancak bu duruma dair elimizde bir veri bulunmamaktadır. Bu yüzden Hamidullah'ın kaynak belirtmeksizin ileri sürdüğü ilgili iddiası kanaatimizce pek muhtemel görünmemektedir.

308 Muhammed Hamidullah, "Halku'l-Kâinat ve Aslu'l-Enva' hasebe'l-Kur'ân ve'l-Mütefekkirîne'l-Müslimîn", **Ankara Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı**, Ankara, Sevinç Matbaası, 1978, s. 9-38.

309 Hamidullah, **a.g.m.**, s. 11-34.

310 Hamidullah, **a.g.m.**, s. 19-29.

mezkûr makalesinde İbn Miskeveyh'ten aktardığı görüşlerin yeterince açık olduğunu düşündüğü için herhangi bir ek yorumda bulunmamıştır. Bununla birlikte, *İslam'ın Doğuşu* adlı eserinde, "Darwin teorisi bilimsel açıdan doğruysa bilim ile İslam arasında çatışma var demektir, Lütfen izah eder misiniz?" şeklindeki soruya cevap verirken evrim düşüncesinin Müslüman alimlerde de bulunduğunu ileri sürmekte ve İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in kitaplarında evrimin geçtiğini belirterek şu yorumu yapmaktadır:

> Söz konusu kitaplar Allah'ın önce maddeyi yarattığı ve ona tekâmül etmesi için kuvvet bahşettiğini belirtir. Böylece, madde zamanla su şeklini alan gaz halini benimsedi. Tekâmülün (development) bir sonraki aşaması, madeni hayattı. Zaman içinde farklı taş türleri gelişti. En yüksek biçimleri mercandı. Bu, ağaç gibi dalları olan bir taştır. Madeni hayattan sonra bitkiler tekâmül elti. Bitkilerin evrimi, bir hayvanın özelliklerini taşıyan bir ağaçla neticelendi. Bu hurma ağacıdır. Hurmanın dişisi ve erkeği vardır. Bütün dalları kesilse dahi ölmez, ancak başı kesildiğinde ölür. Bu yüzden bitkilerin en yükseği, hayvanların en düşüğü olarak kabul edilmektedir. Daha sonra en düşük mertebedeki hayvan doğar. Evrilerek bir maymun haline gelir. Bu Darwin'in sözü değildir, İbn Miskeveyh'in söylediği ve İhvân-ı Safâ'nın Risaleler'inde kelimesi kelimesine yazılı olan şeydir. Müslüman düşünürler, maymunun daha sonra vahşi insanın en düşük türüne evrildiğini söylerler. Bu insan daha sonra üstün insan hale gelir. İnsan mesela evliya olur, Peygamber olur. Daha yüksek bir mertebeye tekâmül edip melek olur. Meleklerin üstünde ise Allah' tan başkası yoktur. Her şey Ondan başlar ve her şey Ona döner. Bütün bunlar Müslüman düşünürler tarafından söylenmişse ve hiçbir Müslüman alim böyle sözleri söyledikleri için onları hesaba çekmemişse, durup bu gerçekleri düşünmek gerekir.[311]

Bu ifadeleriyle Hamidullah, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in; bitkilerin evrimleştiği ve en düşük hayvan mertebesine geldiği, en düşük hayvanın evrile evrile maymuna dönüştüğü ve nihayetinde bu maymunun, vahşi insanın en düşük türüne evrildiği düşüncesinde olduklarını iddia etmektedir. Hamidullah bu çıkarımı, Mazhar, İzmirli ve el-Akkâd'ın da dayandığı *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *El-Fevzü'l-Asğar* da geçen ifadelerden hareketle yapmaktadır. Değerlendirme kısmında bahsi geçen eserlerde Hamidullah'ın iddia ettiği tarzda bir anlamın çıkıp çıkmayacağını detaylı bir şekilde ele alacağız.

---

[311] Hamidullah, **İslam'ın Doğuşu**, s. 196-197.

3.1.5. İsmail Yakıt (1984)

Türk ilâhiyatçı, felsefeci İsmail Yakıt (1950-), Müslüman alimlerin görüşleri ve evrim teorisi arasında irtibat kuran birçok çalışmaya imza atmıştır.[312] O özellikle "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler" isimli makalesinde İbn Miskeveyh ile beraber birçok düşünürü, evrim teorisiyle ilgili Darwin'den önce fikir beyan eden alimler arasında zikretmiştir.[313] Yakıt'a göre Müslümanlar tarih boyunca Allah'ın bir türden başka bir türü yarattığına inanmaktaydılar. Tarihsel süreçte Kur'an'dan hareket eden Müslümanlar bugün modern ilmi verilerle bağdaşabilen bazı neticelere ulaşmışlardır. Bunlardan biri de evrim teorisidir.[314] Bu Müslümanlardan biri olan İbn Miskeveyh, *et-Taharet*, *Tehzîbü'l-Ahlâk* ve *el-Fevzü'l-Asğar* isimli eserlerinde evrim düşüncesi daha belirli bir çerçevede açıklanmaktadır. Mezkûr eserlerde yaratılışın ahlâki-biyolojik bir basamağı ve varlıkların evrim merhaleleri görülmektedir.[315]

---

312 İsmail Yakıt, "İbn Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu**, 1983, s. 287-305; İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", **Felsefe Arkivi**, No: 24, 1984, s. 101-122; İsmail Yakıt, "La Place d'İbn Khaldûn Dans la Pensée de l'Evolution Humaine", **II. Uluslararası İbn Haldun Kongresi**, 1986, s. 72-80; İsmail Yakıt, "Mevlana'ya Göre Hayatın Evrimi", **II. Milli Mevlana Kongresi**, 1986, s. 41-56; İsmail Yakıt, "Vue Panoramique de l'Evolution Biologique Chez les Penseurs Musulmans Pré-Darwiniens", **Société d'Anthropoloqie du Sud-Ouest-Bulletin Trimestriel**, C. 22, No: 04, 1987, s. 213-225; İsmail Yakıt, "Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", **VIII. Milli Türkoloji Kongresi**, 1987, s. 51-60; İsmail Yakıt, "Hamidullah'ın Evrim Anlayışı", **İslâmî Araştırmalar ve Muhammed Hamidullah Sempozyumu**, 2003, s. 91-97; İsmail Yakıt, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi", **Türk-İslam Düşünce tarihinde Erzurum Sempozyumu**, 2006, s. 179-189.

313 Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", s. 101-120. Yakıt'ın belirttiğine göre bu makale, Paris-IV Sorbonne Üniversitesi Felsefe bölümünde hazırlayıp 1979'da savunduğu *l'Attitude du Christianisme et de l'Islam en Face du Darwinisme* isimli doktora tezinin sonuna ek yaptığı "Les idees evolutionnistes chez les Penseurs musulmans avant Darwin" adlı bölümün kendisi tarafından yapılan tercümesidir (**a.g.m.** s. 101.). Yine kendisinin belirttiğine göre o, bu çalışmayı hazırlarken büyük ölçüde İzmirli İsmail Hakkı, Abbas Mahmud el-Akkâd ve Muhammed Hamidullah'ın bir önceki başlıklar altında da detaylı bir şekilde incelediğimiz eserlerinden faydalanmıştır (**a.g.m.** s.102-103.). Bununla birlikte -her ne kadar çoğunlukla kendisinden önceki çalışmalara dayanıyor olsa da- Yakıt'ın ilgili makalesi, Türkçe literatürde evrim teorisi ve Müslüman alimlerin görüşlerinin ele alındığı çalışmaların temel kaynaklarından biri olmuştur. Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki Yakıt'ın makalesinin ismi "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler" olmasına rağmen Yakıt bu isimler arasında Darwin'den sonra yaşayan ve onun fikirleriyle evrim arasında ilişki kuran Seyyid Emir Ali'nin görüşlerine de yer vermiştir (bkz.: Yakıt, **a.g.m.**, s.112.). Ancak makale başlığı "Darwin'den önceki" İslam düşünürlerini ele almayı ima ettiği için Emir Ali'nin görüşlerine de makale içerisinde ayriyeten yer verilmesi başlık-içerik uyumu bağlamında pek uygun görünmemektedir.

314 Yakıt, **a.g.m.**, s. 101-102.

315 Yakıt, **a.g.m.**, s. 104-106. *et-Tahâre* adlı eserin *Tehzîbü'l-Ahlâk* ile aynı eser olduğuna dair bkz.: 288 nolu dipnot.

Yine Yakıt'a göre İbn Miskeveyh, maddeler arasında ve varlıklar arası merhalelerde bitişiklik ve ayrılıklar görmektedir. O, İbn Miskeveyh'in "ufuk" olarak adlandırdığı bu bitişiklik/ittisal durumunu "evrim merhalesi" olarak tanımlamaktadır.[316] Ona göre İbn Miskeveyh'in eserlerinde, varlıkların ufukları (*son evrim merhaleleri*), aralarındaki irtibatlar, türlerin evrimi vs. muhtevi ifadeler vardır.[317] Daha sonra o, türlerin evrimi ve varlıkların son evrim merhalelerini içerdiğini iddia ettiği pasajları, *el-Fevzü'l Asğar*'dan naklen aktarmaktadır.[318] Biz bu ifadeleri daha önceki bölümlerde aktardığımız için tekrara girmemek adına buradan yeniden nakletmeyeceğiz. İlgili pasajlardan müteşekkil uzun bir alıntıdan sonra Yakıt, şu soruyu sormaktadır:

> Çağımızdan sekiz yüz yıl evvel yapmış olduğu açıklamalariyle İbn Miskeveyh'in bugünün Darwinci açıklamalarının ilk habercisi olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Acaba o, Darwinizm'in bir öncüsü müdür?[319]

"*İbn Miskeveyh'in açıklamaları günümüzdeki Darwinciler'in izahlarına çok yakındır.*"[320] şeklindeki ifadesinden hareketle, Yakıt'ın bu soruya vereceği cevabın olumlu bir cevap olabileceği ihtimal dahilindedir.

Buraya kadar, İsmail Mazhar, İsmail Hakkı İzmirli, Abbas Mahmud el-Akkâd, Muhammed Hamidullah ve İsmail Yakıt'ın, İbn Miskeveyh'in fikirlerinin evrim teorisiyle ilişkisine yönelik görüş ve yorumlarını aktardık. Bir sonraki başlık altında ise bu yorum ve görüşlerin genel bir değerlendirmesini yapacağız.

3.2. İbn Miskeveyh'te "Evrim Teorisi" Fikri'nin Büyük Varlık Zinciri Bağlamında Değerlendirilmesi

Bir üst başlıkta İbn Miskeveyh'in, *el-Fevzü'l-Asğar* ve *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eserlerinde yer alan birtakım görüşlerini, evrim teorisine benzeten ya da teori ile

---

[316] Yakıt, **a.g.m.**, s. 106.
[317] Yakıt, **a.y.**
[318] Yakıt, **a.g.m.**, s. 107-110.
[319] Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", s. 110.
[320] Yakıt, **a.g.m.**, s. 106.

irtibatlandıran yazarların konuyla ilgili yorumlarını serdettik. Bu bölümde ise, ilk olarak genel hatlarıyla İbn Miskeveyh'in felsefesinin karakteristik özelliklerine daha sonra ise onun kozmoloji ve nefs anlayışına değineceğiz. Zira İbn Miskeveyh'in evrim teorisi ile irtibatlandırılan görüşleri, ancak onun felsefesinin karakteristik özelliği ile kozmoloji ve nefs anlayışının net olarak anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Akabinde ise İbn Miskeveyh'in kozmolojisinin büyük varlık zinciriyle olan irtibatına değinerek ilgili görüşlerin, biyolojik evrim teorisiyle bağdaştırılmasının ne ölçüde tutarlı olduğunu ele alacağız.

Abdurrahman Bedevî'ye göre kelimenin tam anlamıyla bir ahlâk filozofu olan İbn Miskeveyh'in felsefesi; Platon, Aristo ve Plotinus'un felsefelerini uzlaştırmaya çalışan Fârâbî'nin felsefesine çok şey borçludur.[321] Bu açıdan onun felsefesi Aristocu ve Platoncu etkilerin yanı sıra Neo-Platoncu bir karakter taşımaktadır denilebilir. Özellikle teorik felsefenin hâkim olduğu *el-Fevzü'l-Asğar* isimli eserinde, bahsi geçen üç Antik çağ filozofunun ve onların yorumcularının etkileri gözlenebilmektedir. İbn Miskeveyh'in mezkûr eseri; Tanrı, Nefs ve Peygamberlik konularının işlendiği üç meseleden oluşmaktadır. Her meselede ise 10 fasıl bulunmaktır. Tanrının varlığının ispatı hakkında olan birinci meselenin üçüncü ve dördüncü faslında İbn Miskeveyh, Tanrı-Alem ilişkisini kurarken Aristo'nun hareket ilkesini ele almakta ve hareket delili üzerinden ilk hareket ettirici olan Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.[322] Nefs ve hallerini konu edindiği ikinci meselede ise Aristo'nun yanı sıra doğrudan Platon'un görüşlerine de yer vermektedir. Mesela nefsin ölümsüzlüğü konusunun işlendiği ikinci meselenin altıncı faslında konuyu Platoncu bir nazarla ele almaktadır.[323] Tüm bunlar ise Platon ve Aristo'nun İbn Miskeveyh'in düşünceleri üzerindeki etkisine işaret etmektedir.

Öte yandan İslam felsefesinin de ana gayelerinden biri olan Platon ve Aristo uzlaştırmasında temel bir rol üstlenen Yeni-Platonculuğun etkileri de eserde gözlenmektedir. İlk meselenin dokuzuncu faslında varlığı bizzat olandan sudûr eden ilk

---

[321] Abdurrahman Badawi, "Miskawaih", C. 1, **A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands**, ed. Mian Mohammad Sharif, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963, s. 471.
[322] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 35-41.
[323] İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 80-82; Badawi, "Miskawaih", s. 473.

şeyin faal akıl olduğunu[324] ifade etmekle o açık bir şekilde Yeni-Platoncu bir yaklaşım sergilemektedir.[325] Bu açıdan onun felsefesi, Aristo ve Platon'a uzlaştırmacı bir perspektiften yaklaşmaya çalışmış ve tarihsel açıdan da bu uzlaşıya imkân sağlamak için zengin bir zemine sahip olan Yeni-Platonculuk'tan büyük ölçüde etkilenmiştir diyebiliriz. Dolayısıyla o, özellikle İslam'ın yoktan yaratma doktriniyle sudûr teorisini meczetmiş ve *sudûr yoluyla yaratma* şeklinde bir fikirle[326] ana akım sudûr teorisinden ayrılmıştır.

İbn Miskeveyh'in kozmoloji anlayışında da bahsi geçen Antik çağın üç büyük filozofunun etkileri açık bir şekilde müşahede edilebilmektedir. Modern dönem öncesi kozmoloji anlayışı tabiatın birliği düşüncesi üzerine kuruludur ve kozmos ile Tanrı arasında kopmaz bir ilgi bulunmaktadır.[327] İbn Miskeveyh'e göre varlıklar arasında yeryüzünden başlayıp dokuzuncu feleğe kadar sürerek tek bir canlı görüntüsü arz eden bir birlik vardır. Bu birliği teşkil eden her parça Tanrı'dan kaynaklanan *el-hikmetüs'sâriye*[328] aracılığıyla varlık zincirinde hak ettiği hikmetten payını almaktadır.[329] Buna göre "İbn Miskeveyh'in kozmolojisinde varlık bir birlik arz etmekte ve bu birliğe varlığını ve devamlılığını veren ise Tanrı'dır" şeklinde bir sonuca ulaşabiliriz. Bu da İbn Miskeveyh'in kozmoloji anlayışının -Nasr'ın da ifade ettiği üzere- klasik kozmolojideki varlığın bütünlüğü ve Tanrı'nın onunla kurduğu ilişki doktriniyle olan uygunluğuna işaret etmektedir.

Varlığı bir bütün olarak gören İbn Miskeveyh, bu bütünü temelde iki kısma taksim eder. İlk kısım klasik dönemde ay-üstü olarak nitelendirilen, oluş ve bozuluşun olmadığı

---

[324] İslam filozofları onuncu akla "faal akıl" ismini verirken İbn Miskeveyh, Tanrı'dan sudûr eden ilk aklı "faal akıl" olarak isimlendirmektedir. O, bu konuda diğer filozoflardan ayrılmaktadır (bkz.: Müfit Selim Saruhan, **Evrim ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan**, 4. bs., Ankara, Eski Yeni Yayınları, 2018, s. 38.).

[325] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 51.

[326] Cahid Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, s. 231; Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematiği", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, C. 8, No: 1, 2021, s. 221; Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı", **Tasavvur- Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, C. 5, No: 1, 2019, s. 207.

[327] Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 19, 26.

[328] *El-Hikmetü's-Sâriye* hakkında bkz.: Cevdet Kılıç, "İbn Miskeveyh'te El-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 15, No: 2, 2010, s. 11-25.

[329] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 115-116.

göksel alem, ikinci kısım ise ay-altı alem olarak nitelendirilen, oluş ve bozuluşun câri olduğu cisimsel alemdir.[330] Ay-üstü alem ve ay-altı alem birbiriyle etkileşim halindedir. Öyle ki ay-üstü alemdeki varlıklar varlıklarını sudûr yoluyla doğrudan Tanrı'dan alırken ay-altı alemdeki varoluş, ay-üstü alemin tesiriyle meydana gelmektedir.[331] Doğrudan ve dolaylı bir şekilde Tanrı'dan kaynaklanan, aralarındaki irtibat ve ilişkide nedenselliğin hâkim olduğu her iki alemde de kilit konumda bulunan varlık ise nefstir. İbn Miskeveyh de, Meşşâi geleneği takip ederek nefs kelimesini hem ay-altı hem de ay-üstü alem için ortak olarak kullanmakta ve bu konudaki görüşleri büyük oranda Platon ve Aristotelesçi görüşlerin sentezine dayanmaktadır.[332] Ay-Üstü alemdeki semâvi nefsin varlığa gelişinin keyfiyeti ve işlevi hakkında İbn Miskeveyh *el-Fevzü'l-Asğar*'ın birinci meselesinin dokuzuncu faslında şu ifadeleri kullanmaktadır:

> Varlığı bizzat olandan çıkan ilk bilaraz varlık ilk akıldır ve o, faal akıl olarak isimlendirilir.[333] Bu bakımdan onun varlığı tamdır, sonsuza dek bakidir, hiç değişmeyen bir hal üzere sürekli sabittir… Nefsin varlığı ise akla nispetle nakıstır. Gayesine/kemâline olan arzusu sebebiyle ve akla benzemek için harekete ihtiyaç duyar. Nefs de tabiî cisimlere nispetle tamdır. Felekler de nefsler vasıtası ile mevcut oldukları için nefslere göre nakıs varlığa sahiptir… Varlık, bizim içinde bulunduğumuz cisimler aleminde felekler, gök cisimleri ve yıldızlar vasıtasıyla meydana gelir ve burada son bulur. Fakat bu seviyede varlık iyice zayıflar ve azalır. Böylece oluş-bozuluşa (tekevvün) konu olan cisimsel varlığa ulaşırız ki bu varlık için [ancak] "varlık gibi" [denilebilir][334]

İbn Miskeveyh'in yukarıdaki pasajda, ay-üstü aleme ilişkin tasvir ettiği kozmik hiyerarşiye göre *Tanrı aklın, akıl nefsin, nefis gök cisimlerinin, gök cisimleri ise cismani olan ay-altı alemin nedenidir*. Bir diğer deyişle ay-altı alem, varlığını gök cisimlerinin tesiriyle kazanmaktadır. Ancak hiyerarşideki tüm mertebeler varlıklarını ilk olan Tanrı'dan aldıklarından dolayı hepsinin asıl nedeni, ilk faili ve hareket ettiricisi Tanrı olmaktadır. Böylece İbn Miskeveyh nedensel bir silsile ile ilk ve ikincil nedenleri de

---

[330] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 116.
[331] Turan, "İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematiği", s. 211.
[332] Turan, "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı", s. 204. Biz bundan sonraki süreçte semâvi nefs ile ay-üstü alemdeki külli nefsi, nefs ile de ay-altı alemdeki ferdi/bireysel nefsi kastediyor olacağız.
[333] Bkz.: 324 nolu dipnot.
[334] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 51-52.

birlikte vurgulayarak göksel ve cismani alemin varlık kazanma keyfiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.

Öte yandan bahsi geçen süreçte ikincil neden olarak kilit rolün semâvi nefse ait olduğunu müşahede etmekteyiz. Zira ay-üstü alemde bulunan ve oluş bozuluş alemine etki ederek onun var olmasını sağlayan göksel cisimlerin nedeni olan semâvi nefs, *akla benzemek için harekete ihtiyaç duyduğundan dolayı* hareketin ikincil kaynağı olmuş ve göksel cisimlere hareket vasıtasıyla varlıklarını vermek suretiyle ay-altı alemin yani oluş bozuluş aleminin vücuda gelmesinde önemli bir rol üstlenerek İbn Miskeveyh'in kozmolojisinde kilit bir kavram olarak yerini almıştır. Bir diğer deyişle faal akıldan sudûr eden semâvi nefsin *hareket etme isteği* nedensel bir şekilde işleyen sürece de uygun bir şekilde göksel cisimler aracılığıyla cismani alemdeki oluşa neden olmuştur. Böylece İbn Miskeveyh'in kozmolojisinde varlığın ikinci kısmını oluşturan ay-altı alemin varoluşu, semâvi nefsin hareket etme isteği neticesinde tesir ederek var ettiği göksel cisimler aracılığıyla gerçekleşmiş ve ay-altı alemdeki varlıklar meydana gelmiştir.

İbn Miskeveyh'in kozmolojisinde varlığın ikinci kısmını oluşturan ve oluş-bozuluşun hâkim olduğu ay-altı alemde ise varlık, -kendi içerisindeki sayısız taksimle beraber- en temelde ilk unsurlar (elementler) – madenler – bitkiler- hayvanlar ve insanlardan müteşekkildir. Tıpkı ay-üstü alemde olduğu gibi oluş-bozuluşun câri olduğu ay-altı alemde de nefs kilit bir konuma sahiptir. Şöyle ki: ay-altı alemde müteşekkil olan bu varlıklar ve ay-üstü alemdeki feleklerle beraber bütün mevcudat, tıpkı güzelce dizilmiş pek çok inciden oluşan tek bir ip görüntüsü arz etmektedir. Öyle ki Tanrı'dan kaynaklanan genel bir hikmet (*el-hikmetü's-sâriye*) onları öylesine mükemmel bir şekilde birleştirir ki her cinsin sonu ile başı ittisal halindedir.[335] İşte İbn Miskeveyh'in, *güzelce dizilmiş pek çok inciden oluşan tek bir ip olarak* tasvir ettiği bu zincirde varlıklar; nebâtî, hayvânî ve

[335] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 116. İbn Miskeveyh, ay-altı alemdeki varlıkların durumunu *El-Fevzü'l-Asğar*'ın, nübüvvet meselelerini ele aldığı üçüncü meselesinin birinci faslında ele almıştır. Burada nübüvvet teorisinin daha iyi anlaşılabilmesi için mevcutların mertebeleri ve birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan İbn Miskeveyh, nübüvvete ilişkin meseleleri izah için bu mertebelendirme ve ilişkinin anlaşılmasını önemli bulmuştur (İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 115-121.). Bir diğer ifadeyle o, nübüvvet meselelerini temellendirmek ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için varlık hiyerarşisinden faydalanmayı amaçlamıştır (bkz.: Kılıç, "İbn Miskeveyh'te El-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", s. 14.).

insânî (*nâtıka*) *nefsin*[336] idrak güçlerinden aldıkları pay nispetinde mükemmellik kazanmakta ve bu mükemmelliğe göre hiyerarşik olarak zincirde bir konum edinmektedir.[337] Nefsi, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi *fail bir suret olması yönüyle, bilkuvve hayata sahip doğal cisimlerin ilk yetkinliği* olarak tanımlayan İbn Miskeveyh'e[338] göre unsurlar-maden-bitki-hayvan ve insandan oluşan cisimsel alemde, her bir varlık mertebesi kendi içerisinde sayılamayacak kadar çok farklı mertebeler ihtiva etmekte ve her bir mertebedeki varlıklar bahsi geçen nefsin idrak güçlerinden aldıkları etkiye göre mükemmelleşmektedir. Mesela bitkiler kendi içerisinde sayılamayacak kadar çok mertebeye sahiptir. İbn Miskeveyh, bir kolaylık olması için bu mertebeleri ilk orta ve son şeklinde üç genel kategoriye ayırmakta ve bu kategorilerinde kendi içlerinde sayısız mertebelere ve amaca sahip olduğunu ifade etmektedir.[339] Bitkiler arasındaki bu hiyerarşik

---

[336] İslâm düşünce geleneğinde daha çok İlmü'n-Nefs (*Psikoloji*) bağlamında ele alınan nefsin idrak güçlerine ilişkin görüşler en temelde Aristo'nun *De Anima* (Ruh Üzerine) adlı eserine dayanmaktadır. Ruhu/Nefsi var olan cismin yetkinliği olarak tanımlayan Aristo, (bkz.: Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. bs., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, II, 412a11.) cisme yetkinliğini veren nefsin, bu yetkinliği bir takım idrak güçleriyle sağladığını ifade etmektedir. Nefsin bu idrak güçleri ise, beslenme arzulama duyumsama, yer değiştirme ve akıl yürütmeden müteşekkildir. Bitkiler yalnızca beslenme (*dolayısıyla hareket*), hayvanlar farklı seviyelerde duyumsama (*yani beş duyu hissi*) insanlar ise akıl ve temyiz gücüne sahiptir. (Aristoteles, **a.g.e.**, II, 414a28.) Aristo'nun ruhun/nefsin idrak güçlerine yönelik bu tasnifi İslam düşüncesine nebâtî nefs, hayvânî nefs ve insânî nefs (*nefs-i nâtıka*) şeklinde yansımıştır. Nebâtî nefsin idrak güçleri büyüme ve beslenme, hayvânî nefsin idrak güçleri görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma/hissetme şeklindeki beş duyu hissi, insânî nefsin idrak güçleri ise akıl ve temyiz etme güçleridir. Varlıkların bu idrak güçlerinden aldıkları etki ise tek tip değil farklı seviye ve derecelerdedir. Mesela bazı hayvanlar, hayvânî nefsin birden fazla idrak gücüne sahip olabilirken bu idrak güçlerinin etki seviyeleri de birbirilerinden farklı olabilir. Tıpkı nefs-i nâtıkanın insanlar üzerindeki tezahürü muhtelif seviyelerde olduğu için insanların akıl ve zekâ seviyesi bakımından birbirlerinden farklı olmaları gibi. İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar*'daki varlık hiyerarşisini incelediğimizde de muntazaman Aristo'daki tasnife uygun bir şekilde varlığı, nefsin nebâtî, hayvânî ve insânî etkilerinden aldıkları paya göre bir mertebeleşmeye tabi tuttuğunu müşahede etmekteyiz. O, her bir mertebedeki varlığın nefsin idrak güçlerinden aldığı payları açık bir şekilde zikrederek ilk unsurlardan göksel feleklere değin varlıkları çeşitli seviyelerdeki mertebelere yerleştirmektedir. İleride de değineceğimiz üzere nübüvveti ve vahyî bilgiyi rasyonel bir zeminde gerekçelendirmek için nebâtî, hayvânî ve insânî nefsin idrak güçlerini nazari felsefesinde kullanan İbn Miskeveyh'in düşünce sistemine bu perspektiften yaklaşmakla ilgili hiyerarşinin biyolojik bir evrime tekabül edip etmeyeceği de açığa kavuşmuş olacaktır.

[337] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 115-128; İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, Mısır, Matbaatü's-Saade, 1325, s. 76-83; İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 76-83; İbn Miskeveyh, **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, 1. bs., Mısır, el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1329, s. 54-60.

[338] Turan, "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı", s. 209.

[339] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 116-117.

mertebeleşme ise, onların nebâtî nefsten aldıkları idrak gücünün etkisine göre değişmektedir.

İlk unsurların birleşiminden sonra varlık aleminde ortaya çıkan ilk etki, bitkilerde ortaya çıkan *nebâtî nefsin hareket* etkisidir. Öyle ki bitkiler bu hareket ve beslenme özelliği ile cansızlardan ayrılır.[340] Bir diğer deyişle varlık hiyerarşisinin en altında yer alan madenlerden bitkileri ayıran temel özellik bitkilerin alabildiği *nefsin hareket etkisidir*. Böylece nefsin idrak güçlerinden alınan pay nispetinde cansızdan canlılığa değin varlıklar, kendilerinden önce ve sonraki varlıklara nispeten hiyerarşik bir üstünlüğe sahip olacaktır. Bu etkiyi kabul eden ilk bitki mertebesi ise tohuma ihtiyaç duymaksızın türeyebilen otlardır. Canlılarla cansızlık arasında bir seviyede bulunan otları madenlerden ayıran özellik ise, işbu nebâtî nefsin bir etkisi olan *hareketten* aldıkları paydır.[341]

Nefsin bahsi geçen bu etkisi otları takip eden bitkilerde daha güçlü artarak yükselir/kuvvetlenir.[342] Böylece açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki nefsin hareket etkisinden istidatları nispetinde aldıkları etki oranında bitkiler arasında bir mertebeleşme vuku bulmaktadır. Bu mertebeleşmenin ölçütü ise nefsin idrak güçlerinden alınan etkinin kuvvetidir. Nefsin bu etkileri arttıkça varlıkların *mertebeleri* yükselmiş olacaktır. Nitekim bitkiler arasında nebâtî nefsin bahsi geçen tesiri yani hareket etkisi kuvvetlendikçe sırasıyla tohumsuz çoğalan otlara daha sonra tohumla çoğalan bitkilere oradan da artarak, dikilmeye ihtiyaç duymaksızın dağlarda ovalarda yetişebilen ağaç türüne kadar gelinir.[343] İbn Miskeveyh bu tür ağaçları bitki mertebesinin orta mertebesi olarak kabul eder. Ancak nefsin etkisi o kadar süreğen ve farklı seviyede tesirlere sahiptir ki orta mertebenin başlangıcındaki varlık bir önceki varlık mertebesinin sınırında ve ilk mertebenin sonundaki varlık ile irtibat halinde bulunmaktadır.[344]

---

[340] İbn Miskeveyh **El-Fevzü'l-Asğar** s.116; Metnin arapçası için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, Mısır, Matbaatü's-Saade, s. 78. İnne evvele eserun zahera fi alemine hâzâ min nahvi'l-merkezi ba'de imtizâci'l-anasıri'l-evveli *eseru hareketi'n-nefsi fi'n-nebât ve zelike ennehu temeyyeze ani'l-cemâdi bi'l-hareketi ve'l-iğtizai.*

[341] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 117.

[342] İbn Miskeveyh, **a.y.**; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 79. Ve la yezâlü *hâzâ-l-eser yekvâ* fi'n-nebâti'l-âhar yelîhi fi'ş-şerefi…

[343] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 117; Metnin Arapça aslı için bkz.: **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 79. ve lâ yezâlü *hâzâ'l-mana yezdâdü* fi şey'in ba'de şey'in zuhuran ilâ en yesîra ila'ş-şecer..

[344] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 117.

Ağaç türünde ise nefsin bahsi geçen etkisi güçlenerek artar ve alt mertebelere göre değeri yükselir. Nebâtî nefsin etkisi bu noktada arttıkça zeytin nar, ayva gibi meyve veren ancak mizaçlarının itidali sebebiyle toprak, işleme, sulama gibi bakım özelliklerine ihtiyaç olmaksızın yetişen meyveli ağaç türlerine kadar yükselir ve mezkûr yükselme asma ve hurma türüne kadar varır.[345] Böylece bitki mertebesinin üst mertebesinde yer alan hurma ve asma ile bitki mertebesinin sonuna gelinmiştir. İbn Miskeveyh'e göre -hurma ve asma gibi- bu mertebenin sonunda yer alan bitkilerde nefsin etkisi çok az daha artmış olsaydı -ki bu artış ile o artık hayvânî nefsin özelliklerini göstermiş olacaktır- burada artık bitki formu kalmayacak ve bu son mertebede yer alan bitkiler hayvan formunu almış olacaklardı.[346] İbn Miskeveyh buna örnek olarak hurmayı göstermektedir. Hurma bir bitki türü olmamasına rağmen hayvanlarda görülen bazı özelliklere sahiptir. Mesela tıpkı hayvanlardaki gibi dişisi ve erkeği bulunan hurma yine aynı şekilde hayvandaki beyine benzeyen ve kökleri dışında bulunan cemmar isimli bir öze sahiptir diğer bitkilerde ise bu öz mevcut değildir. Bu öze zarar gelirse hurmada kurur. Hurmanın diğer hayvan özelliklerine benzer diğer başka niteliklerinin de bulunduğunu ifade eden İbn Miskeveyh, sonuç itibariyle hurmanın -nefsin etkisiyle- bitki mertebesinin son mertebesinde de olsa hayvan mertebesine ulaşan bitki türü olduğunu ifade etmektedir ki burası -her ne kadar bitki mertebesinde en son ve en şerefli mertebe olsa da- hayvan mertebesinin en düşük ve aşağı mertebesine tekabül etmektedir.[347]

Bitki mertebesinin bu son ufkunu hayvan mertebesinin ilk ufkundan ayıran özellik *yer değiştirme şeklindeki* hareket etkisinden ibarettir. İbn Miskeveyh'e göre nebât ufkunun son mertebesinde yer alan bitki, topraktan ayrılarak ve *yer değiştirme* suretiyle hareket ederek bitki türünün özelliklerinden ayrılmış ve hayvanlık ufkuna girmiş olur. Burası hayvan ufkunun ilk mertebesidir ve bu mertebeden itibaren varlıklar artık hayvânî nefsin hissi/duyusal (*beş duyu*) etkilerini farklı seviyelerde alarak birbirlerinden

---

345 İbn Miskeveyh **a.g.e.**, s. 117-118; Metnin Arapça aslı için bkz.: **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 79. …ve *yetederracü* eydan *fi kabuli hâzâ'l-eseri* min zuhuri'ş-şerefi ilâ en yentehi ilâ rütbeti'l-kermi ve'n-nahli.

346 İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 118; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 79. fe izâ intehe ilâ zelike sâra fi'l-ufuki'l-a'la mine'n-nebâti ve sâra bihaysü *in zâde kabulihi li hâzâ'l-eseri* lem yebka lehu sûretü'n-nebâti ve kabile hîneizin sûrete'l-hayvâni.

347 İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s.118;

ayrışacaklardır. Hayvan mertebesinin ilk ufkunda, hayvânî nefsin duyusal etkilerinden sadece bir etkisi tezahür eder ki o da en zayıf his olan *dokunma* hissi/duyusudur.[348] Hayvânî nefsin dokunma anlamındaki bu duyusal etkisini alan hayvanlara nehir kenarlarında ve sığ denizlerde yaşayan salyangoz istiridye gibi canlı türleri örnek gösterilebilir. Yer değiştirme özellikleri zayıf olan bu canlılar tek bir duyuya yani dokunma hissine sahiptirler. Hayvan türünün ilk mertebesinde bulunan bu canlılar bitki mertebesine yakın olduklarından bitkilerle de benzer özellikler sergilerler. Daha sonra hayvânî nefsin tesirinin artmasıyla his kuvveti yükselir ve bu seviyede kurtçuk, böcek ve kelebek gibi duyu seviyesi bir önceki mertebede yer alan salyangoz ve istiridyeye göre daha kuvvetli olan hayvanların olduğu mertebeye gelinir. Hayvânî nefsin etkisi kuvvetlendikçe bu mertebeden yükselinir ve dört hisse (*dokunma, tatma, duyma ve koklama*) sahip olan köstebek ve benzeri hayvanların olduğu mertebeye ulaşılır.[349] Nefsin etkisi arttığından hayvânî nefsin özellikleri de tekâmül etmiş ve bu özellikleri alan varlıklar kendilerinden önceki canlılardan daha da yükselmiş, bir diğer deyişle daha yüksek bir konuma sahip olmuşlardır. Nitekim hayvânî nefsin etkisi arttıkça en son beş duyu organına sahip olan canlılar seviyesine gelinir. Ancak bahsi geçen beşinci duyu hissi olan görme duyusu da hayvanlar arasında farklı seviyelerde tezahür eder. Karınca, bal arısı ve petek gözlü canlılar gibi görme hissi zayıf hayvanların yanı sıra hayvânî nefsin etkisi arttıkça duyu etkilerini at ve atmaca gibi farklı seviyelerde alan canlılar ortaya çıkar.

Hayvânî nefsin etkileri bu mertebelerde farklı seviyelerde tezahür ettikten sonra hayvan türünün son ufkuna ulaşılır ki burası maymun ve benzeri türlerin bulunduğu mertebedir. Bu son ufuk her ne kadar hayvan mertebesinin *en şerefli ve üstün* mertebesi olsa da insanlık mertebesinden *çok uzak ve bayağı* bir konumdadır. Ancak hayvan mertebesinin bu son ufkuyla insanlık türünün ilk ufku arasında o kadar az bir fark vardır

---

[348] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 119; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 80. *ve hâzihi'r-rütbet'i-ûlâ mine'l-hayvâniyyeti daîfun li da'fi eseri'l-hissi* fihâ ve innemâ tüzhiru bicehetin vâhidetin a'ni hissen vahiden ve hüve'l-hissü'l-âm ellezi yükal lehu hissü'l-lemsi.

[349] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 119; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 81. Sümme yentakilu an hâzihi'r-rütbeti ilâ en yentakile ve yeteharrake ve *yekva fîhi kuvvetü'l-hissi* ke'd-dûdi ve kesîru'n-mine'l-ferâşi ve'd-debîbi sümme yertaki an hâzihi'r-rütbeti eydan ve *yekva eserü'n-nefsi* ilâ en yesîra minhü'l-hayvâni ellezi lehu erbaati havâssi ke'l-huldi vemâ eşbâhihi.

ki eğer maymun bu sınırı/ufku geçseydi insan olurdu.[350] İbn Miskeveyh'e göre hayvanlık türünün bu son ufku ile insanlık türünün ilk mertebesinin arasında, nefsin düşünme/temyiz etme etkisini almaktan kaynaklı çok az bir fark vardır ki her iki ufku birbirinden ayıran şey işbu nefsin nâtık etkisidir. Hayvanlık türünün son ufkuyla ittisal halinde bulunan[351] ve insanlık türünün ilk mertebesinde yer alan varlıklar ise güney ve kuzey bölgelerinin uç kısımlarında yaşayan zenciler ve benzeri kavimlerdir ki hayvan ufkunun son kısmında yer alan maymun ve benzeri türlerle aralarında çok az bir fark vardır.[352] Bu kavimlerin nâtık nefsten aldıkları etki, düşünme yetisi kemale ulaşmış insan türlerinden daha az olduğu için faydalarına olan birçok şeyi idrak edecek halde değillerdir. Bu noktada nâtık nefsin etkisi artarak devam eder ve düşünme yetisi arttıkça üç, dört ve beşinci iklim kuşaklarında yaşayan insanların seviyelerine varılır. Böylece insânî/nâtık nefsin etkisi olan düşünme yetisi kemale ulaşır.

---

[350] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 119-120; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 81-82. Sümme *yekrabu min ahiri mertebeti'l-behâim* ve yusîru fi ufukihi'l-a'la ve fi mertebeti'l-insâni ve hâzihi'l-mertebeti ve in kenet şerîfetün fehiye hasisetün deniyyetün baidetün min mertebeti'l-insâni ve hiye merâtibü'l-kurûdi ve eşbâhihe mine'l-hayevân elleti kârebeti'l-insân fi halkati'l-insâniyyeti ve leyse beynehe ve beynehu ille'l-yesîr ellezi in tecâvezehu sâra insânen.

[351] İbn Miskeveyh'in özellikle varlık mertebelerinin en alt ve en üst ufukları hakkında kullandığı ittisal/irtibat gibi ifadeler, bazı yazarlarca evrimsel anlamda canlıların birbirine dönüşümü olarak algılanmıştır (mesela bkz.: Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", s. 106.). Ancak İbn Miskeveyh bu ifadeleriyle varlık mertebelerindeki en alt ve en üst ufkun -söz gelimi bitki mertebesinin son ufkuyla hayvan mertebesinin ilk ufku- arasındaki özelliklerin fark edilemeyecek seviye de benzer olduğunu vurgulamak istemiştir. Mesela onun ilgili ittisale atıf yaptığı yerlerden sonra "*eğer bu sınırı da geçselerdi .... olurlardı*" şeklindeki ifade kalıbını kullanması, aralarında çok az benzerlik olsa da varlıkların birbirlerinin sınırlarını aşamayacaklarını göstermektedir. Bu da ittisal/irtibatın türeme anlamında kullanılmadığını çok daha muhtemel kılmaktadır. Nitekim İbn Miskeveyh'in nübüvvet anlayışı hakkında çalışma yapan Ali İmam Abîd de, İbn Miskeveyh'in ufuklar arasındaki ittisal ile varlıkların sergilediği farklılıkların birbirlerine çok yakın olmasını kastettiğini belirtmektedir. Buna göre her ne kadar aralarında çok az da fark olsa her bir türün ilki kendisinde önceki türün sonuna yaklaşmakta ve bu durumda adeta bir bağlantı bir ittisal durumu oluşturmaktadır zira sergiledikleri özellikler bakımından aralarında çok az bir fark bulunmaktadır (bkz.: Ali İmam Abîd, **Nazariyyetü'n-Nübüvve inde Miskeveyh -Dirâsetü'n-Nakdiyye-**, 1. bs., Mansure, ed-Dâru'l-İslâmiyyetü lit'Tibâ'ti ve'n-Neşri, 2009, s. 12. Ayrıca karş. 142 nolu dipnot).

[352] İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 86; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, 1. bs., Mısır, el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1329, s. 58.ve evvelu hâzihi'l-merâtib mine'l-ufuki'l-insânî'l-muttasıl bi ahiri zâlike'l-ufuki'l-hayvâni merâtibü'n-nâsi ellezine yeskûnune fî ekâsi'l-mamurati min'ş-şimâli ve'l-cenubi ke evâhiri'türk min bilâdi ye'cuci ve me'cuci ve evâhiriz'zenci ve eşbâhihim mine'l-ümemi elleti lâ temeyyeze ani'l-kurûdi illâ bi-mertebetin yesîrati.

Nâtık nefsin bir etkisi olan düşünme yetisine sahip insanlar arasında da mertebeleşme ve farklılaşma vardır öyle ki bunlar düşünme hızı, isabetli düşünce, olayları sağlıklı değerlendirme ve gelecekten haber verme gibi ayrı ayrı işaret edilebilecek farklılardır. İşte insan, nâtık nefsin bir etkisi olan düşünme yetisinde ulaştığı bu mertebe ile melâike ufkuna yaklaşmıştır. İnsanlığın bu son mertebesi ile melâike ufku arasında ise çok az fark bulunmaktadır.[353] Öyle ki insanlık mertebesinin son ufkuna kadar içindeki mertebeleri aşarak yükselen insan bu ufkun sınırını da aşarsa artık bir insan değil yüce bir melek olurdu.[354] Bu noktada insan, -İbn Miskeveyh'in ifadeleriyle konuşacak olursak- beş duyu gücünün akabinde daha üstün olan bir güce yani düşünme gücüne ulaşmış bir diğer deyişle nebâtî ve hayvânî nefslerin de güçlerini kapsayan nâtık nefsin etkisiyle feleğin sınırlarını aşarak kutsal ruh ile irtibat kurmuş ve varlıkların hakiki sûretlerini kavramıştır ki tam bu noktada artık nübüvvetin ve risâletin ne kadar yüce bir makam olduğu anlaşılır.[355] Zira İbn Miskeveyh, tüm bu süreci esasında Meşşâi felsefenin de temel gayelerinden biri olan nübüvvetin ve vahyin keyfiyetinin teorik alt yapısını, rasyonel bir zeminde gerekçelendirme maksadıyla ele almıştır. Nitekim o açık bir şekilde tüm bu süreç ile asıl gayesinin nübüvvete ilişkin meselelerin açıklanması olduğunu belirtmiş ve bu durumun da ancak varlıkların mertebelerinin tahkik edilip her birinin alt ve üst varlıklarla olan ilişkilerinin açığa kavuşturulmasıyla anlaşılabileceğini vurgulamıştır.[356]

Buraya kadar kozmoloji ve nefs anlayışını ele aldığımız İbn Miskeveyh'in, -gerek ay-üstü gerekse ay-altı alemde olsun- kozmolojisinde nefse önemli bir pay biçtiğini, özellikle varlıkların hiyerarşik tertibinde; nebâtî, hayvânî ve insânî nefslerin tesirleriyle gerçekleşen mertebeleşmeyi ve varlık hiyerarşisini açık bir şekilde ifade ettiğini gördük. İbn Miskeveyh'in işbu hiyerarşisi, orta çağ kozmoloji ve teolojisinde önemli bir yere sahip

---

[353] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 120-121; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 82-83.fe izâ beleğa'l-insânü hâzihi'r-rütbete fekad kârebe'l-büluğ ilâ ufukihi ellezi yettasilu bihi ilâ ufuki'l-melâiketi a'ni elvücûd ellezi hüve a'le mine'l-vücûdi'l-insâni ve lem yebka beynehu ve beyne mertebeti illiyyîn illâ derecâtin yesîratin yüdrikuhe.

[354] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 130; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 92. Ve beleğa'l-insânü hâzihi'r-rütbete mütesâiden fihâ ilâ gâyeti ufukihi elleti in tecâvezehâ lem yekün insânen bel sâra meleken kerîmen.

[355] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 121

[356] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 115, 122.

olan büyük varlık zincirinin özelliklerini de büyük oranda yansıtmaktadır. Birinci bölümün dördüncü alt başlığında ele aldığımız üzere *çokluk*, *mertebeleşme* ve *devamlılık ilkeleri*nin ana unsurlarını oluşturduğu Büyük Varlık Zinciri (*The Great Chain of Being*), Lovejoy'un da ifade ettiği üzere Yeni-Platoncu kozmolojinin temel kavramı olmuştur.[357] Dolayısıyla hem felsefesinde hem de kozmolojisinde Aristocu ve Platoncu etkilerin yanı sıra Yeni-Platoncu etkinin de aşikâr olduğu İbn Miskeveyh, bahsi geçen üç temel prensibin oluşturduğu varlık zinciri konseptini belirgin bir şekilde kullanmıştır. Tıpkı Plotinus'un da benzer şekilde tasvir ettiği üzere[358] varlığı güzelce dizilmiş pek çok inciden oluşan tek bir ip ve çeşitli organlara sahip tek bir canlı gibi gören İbn Miskeveyh, yeryüzünün en düşük mertebesinden dokuzuncu feleğin en uzak yüzeyine kadar varlıklar arasında hiyerarşik bir mertebeleşme olduğunu ileri sürerek en düşükten en yükseğe değin süren genel bir varlık zinciri konsepti ortaya koymuştur.[359]

İbn Miskeveyh'in mezkûr varlık zinciri konseptinde de, *çokluk*, *mertebeleşme* ve *devamlılık ilkeleri*nin izlerini açık bir şekilde görmekteyiz. Mesela onun, bitkiler özelinde varlıkların -nefsin etkisini alma noktasında- sayılamayacak kadar çok mertebeye sahip olduklarını ifade etmekle *çokluk ilkesi*ne, nefsin etkisinin arttırdıkça varlıklar arasında bir yükselişin, farklılaşmanın olduğunu ifade etmekle *mertebeleşme ilkesi*ne ve nefsin etkisinin farklı seviyelerde tesiri sonucu süreğenliğin bir ifadesi olarak her cinsin sonu ile başının ittisal halinde bulunduğunu ifade etmekle de *devamlılık ilkesi*ne vurgu yaptığını müşahede etmekteyiz.[360] Bu durum ise göstermektedir ki ilgili üç unsuru etkin bir şekilde kullanarak bir varlık zinciri konsepti oluşturan İbn Miskeveyh, tıpkı Yeni-Platoncu

---

[357] Lovejoy, **Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri**, s. 68.

[358] It is then like a long life streched out at length (bkz.: Plotinus, **Enneads**, V, 2, 2.).

[359] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 116. İbn Miskeveyh'in burada zinciri yeryüzünün merkezinden (*ilk unsurlar*) alıp dokuzuncu feleğe kadar götürdüğünü ve sudûr sürecinin unsurları olan Tanrı, Akıl ve Nefsi devreye katmadığını görmekteyiz. Ancak bu durum, varlık zincirinin mezkûr üç hipostazı kapsamadığı anlamına gelmez. Zira İbn Miskeveyh, nefsin bir sonucu olan göksel cisimlerin ve feleklerin nefsten nâkıs ve aşağı olduğunu belirtmek suretiyle onun, göksel cisimlerden ve feleklerden üstün olduğunu vurgulamıştır. Kanaatimizce İbn Miskeveyh Akıl ve Nefs'in Tanrı'dan sudûr, göksel cisimler ve devamında varlığa gelen cisimlerin ise yoktan yaratılma yoluyla varlığa geldikleri düşüncesini taşıdığı için ilgili yerde sadece ilk unsurlar ve felekleri kapsayan süreci hesaba katmıştır. Ancak onun feleklerden önce nefsin, nefsten önce aklın, akıldan önce Tanrı'nın geldiğini açık bir şekilde ifade ettiğini bildiğimiz için varlık zincirine sudûr sürecinin unsurlarının da dahil olduğunu söylememizde bir beis olmayacaktır.

[360] Karş. İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar** , s. 116-121.

kozmolojide olduğu gibi nefsten alınan etkiye oranla mertebeleşen hiyerarşik bir varlık zinciri konseptini kozmolojisinde belirgin bir şekilde kullanmıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere büyük varlık zincirinde yer alan varlıklar sahip oldukları mükemmellik ölçütüne göre hiyerarşide bir konum edinmektedir. Ancak bu durum, zincirdeki varlıkların *birbirinden türemesi* veya *evrimleşmesi* şeklinde bir durumu değil bir *tertibi*, bir *öncelik-sonralık* durumunu ifade etmektedir.[361] Nitekim İbn Miskeveyh de asıl amacının, varlıklarının *mertebelerini* inceleyip her birini alt ve üst mertebedeki diğer varlıklarla "ilişkisini kurmak" (*nesebe*) olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.[362] Dolayısıyla sırf evrim teorisindeki basitten kompleks olana doğru seyreden süreci çağrıştıran bir sıradüzenine sahip olduğu için[363] büyük varlık zincirini evrim teorisi ile ilişkilendirmek kanaatimizce ciddi anlamda anakronik bir okuma olacaktır. Zira evrim teorisinde, daha çok kompleks olanın daha az kompleks olandan *türemesi*/*evrimleşmesi* şeklinde basitten karmaşık olana doğru bir süreç mevzubahis iken, büyük varlık zincirinde ise nefsten alınan paya ya da Tanrı'dan uzaklaşmaya veya yakınlaşmaya göre *hiyerarşik olarak gerçekleşen bir varlık tertibi* söz konusudur. Takdir edileceği üzere öncelik ve sonralık anlamında bir tertip ise türemeye delalet etmez.[364] Nitekim Şuayb Ahmed

---

[361] Karş. Ömer Türker, "Tasavvuf Geleneğinin Açıklaması", **Cins Dergi**, No: 63, Aralık 2020, s. 10-11.

[362] İbn Miskeveyh **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 77. Ve tehakkanâ mertebetuhâ ve *nesebnâhâ* ilâ mâ hüve dunihâ ve ilâ mâ fevkihâ.

[363] Bazı araştırmacılar lineer bir doğrultuda ilerleyen tertip esaslı sıra düzeniyle temsil edilen büyük varlık zincirinin, dallı budaklı bir ağaçla temsil edilen evrimsel süreçten tamamen farklı hatta çelişkili olduğunu ileri sürmektedirler (bkz.: William Hodos, C. B. G. Campbell, "Scala Naturae: Why There Is No Theory in Comparative Psychology", **Psychological Review**, C. 76, No: 4, 1969, s. 337.). Bu durumun iki nedeni vardır. Birincisi büyük varlık zinciri en düşükten en yüksek mertebeye değin lineer (*düz bir çizgi*) doğrultusunda ilerleyen tertip esaslı bir yapıya sahip iken evrim teorisi, bu tarz lineer bir ilerlemeye değil türemeye dayalı dallı budaklı bir ağaçla temsil edilen daha kompleks bir yapıya sahiptir. Bu durum özellikle çoğu zihinde evrimin yanlış bir temsil ile anlaşılmasına sebebiyet vermiştir (bkz.: Emanuele Rigato, Alessandro Minelli, "The Great Chain of Being Is Still Here", **Evolution: Education and Outreach**, C. 6, No: 1, 2013, s. 1.). İkincisi ise hiyerarşi temelli büyük varlık zincirinde -içerisinde bulunulan mertebeye göre- üstün ya da alçak şeklinde ontolojik bir sınıflandırma söz konusu iken evrim teorisinde varlıklar arasında üstünlük ve alçaklık şeklinde bir taksim söz konusu değildir. Çünkü zannedilenin aksine evrimde mükemmel olana doğru ilerleme şeklinde bir durum söz konusu değildir. Büyük varlık zincirinde ise durum tam tersidir (bkz.: Sean Nee, "The Great Chain of Being", **Nature**, C. 435, No: 7041, 2005, s. 429.). Dolayısıyla bazı araştırmacıların varlık zincirini, evrimsel bir süreç olarak tanımlamaları bir yana, aksine evrimin doğru anlaşılması önünde bir engel olarak görmeleri kanaatimizce dikkate değer bir noktadır.

[364] Benzer durum İbn Haldûn'un varlık zincirinde de mevcuttur. İbn Haldûn neredeyse aynı içerik ve biçimde İbn Miskeveyh'in hiyerarşisine benzer bir varlık hiyerarşisinden bahsetmektedir (bkz.: İbn

Malik'in de işaret ettiği üzere gerek İbn Haldûn gerekse İhvân-ı Safâ'nın varlık hiyerarşisinde -ki İbn Miskeveyh'in hiyerarşisiyle hemen hemen aynıdır- insan mertebesinden sonra melekler alemine geçilmiş ve meleklerin insan mertebesinden üstün olduğu belirtilmiştir. Bu durum ise ilgili şemanın maddi ve gözleme dayalı evrimsel bir süreçten ziyade daha geniş bağlamda ifade edilmiş mertebeleşme temelli bir varlık hiyerarşisi olarak telakki edilmesini daha makul kılmaktadır.[365]

İbn Miskeveyh'in tasvir ettiği bu büyük varlık zincirine, -detaylardaki ufak nüans farklılıklarını göz ardı edecek olursak- İhvân-ı Safâ, Hamidüddin Kirmânî, Nasıruddin Tûsî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi gibi çeşitli filozofların eserlerinde de rastlamaktayız. Seyyid Hüseyin Nasr ve Abbas Mahmud el-Akkâd gibi düşünürlerin yanı sıra Şuayb Ahmet Malik gibi akademisyenler de bahsi geçen hiyerarşik yapıyı büyük varlık zincirinin bir ifadesi şeklinde yorumlamışlardır. Mesela Şuayb Ahmet Malik İhvân-ı Safâ ve İbn Haldûn'un görüşleri özelinde, evrimle ilişkilendirilen ilgili hiyerarşik yapıyı evrimsel bir süreç olarak değil büyük varlık zincirinin bir tasviri olarak değerlendirmiş ve ikisi arasındaki farkı şu şekilde ifade etmiştir:

> Büyük Varlık Zinciri varlıkların artan/yükselen mükemmelliklerine dayalı metafiziksel bir kavram iken evrim teorisi bitki ve hayvanların biyoçeşitliliğini açıklayan maddi bir süreçtir. Bu iki kavram kökten farklı iki farklı bakış açısıdır. Bir diğer deyişle, Büyük Varlık Zinciri "dikey" bir süreç iken modern dönemdeki anlamıyla evrim teorisi "yatay" bir süreçtir. Dolayısıyla (*İhvân-ı Safâ ve İbn Haldûn gibi*) alimler, türler arasında benzerlik kuran ya da biyolojik sıradüzenini çağrıştıran bir dil kullanıyor gibi görünse de, esasında

---

Haldun, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludağ, 15. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 283-287.). Onun bu hiyerarşisi tıpkı İbn Miskeveyh'in durumunda olduğu gibi varlıklar arasında evrimsel şemayı andıran bir sıra düzenini ima ettiği için bazı yazarlarca evrim teorisiyle ilişkilendirilmiştir. Modern dönem Arap düşünülerinden Muhammed Abid el-Câbiri, İbn Haldûn'un bahsi geçen bu hiyerarşisinin *türemeye değil tertibe* (fe'l-meseletü hiye beyânü "ittisâli lâ ekvâni" ba'duha bi-ba'd) dayalı olduğunu ifade etmiş ve İbn Haldûn'un görüşlerinin evrimle ilişkilendirilmesinin yanlış bir yorum olacağını belirtmiştir (bkz.: Muhammed Abid el-Câbiri, **Fikr-u İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle Meâlimu Nazariyyetü Haldûniyyeti fi't-Tarîhi'l-İslâmi**, Beyrut, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1994, s. 68.). Zira ona göre özellikle İhvân-ı Safâ'ya kadar giden ve İbn Haldûn'dan önce de bilinen varlığın bu hiyerarşik sıra düzeni konsepti, esasında insanın ulvi olan melekler alemiyle olan irtibat/ittisalini ortaya koymayı amaçlayan bir meselenin beyanından ibarettir (bkz.: **a.y.**). Nitekim -ileride de göreceğimiz üzere- tıpkı İbn Miskeveyh gibi İbn Haldûn da, ilgili hiyerarşiyi nübüvveti temellendirmeye matuf bir amaç için kullanmıştır: "*Şimdi ben nübüvvetin hakikatini tefsir edip muhakkiklerden birçoğunun izah ettikleri tarzda bahis konusu edeceğim…*" (bkz.: İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 283.).

[365] Malik, "Old Texts, New Masks", s. 519.

onların temel aldığı ölçütler evrimsel bir sürece değil büyük varlık zincirinin belli versiyonlarına dayalıdır.[366]

İbn Miskeveyh ile hemen hemen benzer şekilde bir varlık hiyerarşisi konseptini benimseyen İhvân-ı Safâ'nın ilgili yaklaşımını da büyük varlık zinciri muvacehesinde değerlendiren Seyyid Hüseyin Nasr, İhvân-ı Safâ'nın -İbn Miskeveyh'inki ile hemen hemen aynı olan- varlık hiyerarşisinin iki noktada biyolojik anlamda evrimsel bir süreç olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Birincisi; İhvan-ı Safâ'ya göre dünyadaki değişiklikler ve farklılıklar, yeryüzündeki bağımsız bir güç nedeniyle değil, külli nefsin faaliyetleri neticesinde meydana gelir. Bu durum ise İhvân-ı Safâ'nın evrim teorisinde olduğu gibi türlerin birbirine dönüşümü şeklindeki bir görüşü benimsemediğini göstermektedir.[367] İkincisi ise ilk unsurlardan minerallere ve daha yüksek tabakalara yükselme, semavi mükemmelliklere bir dönüş olduğu için fiziki evrimsel bir süreç olarak algılanamaz. Çünkü burada insanın *ruhsal bir evrimi* söz konusudur.[368] Zira bahsi geçen hiyerarşide, insanlık mertebesinden sonra nefsin tesiri arttığından dolayı insan meleklerin mertebesine ulaşmıştır. Bu durum ise ilgili hiyerarşinin fiziki evrimsel bir dönüşüme değil, nefsin tesiri bağlamında ruhi bir tekâmüle işaret ettiğini göstermektedir. Yine Abbas Mahmud el-Akkâd da Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'un varlık hiyerarşisini ruhi bir tekâmül olarak nitelendirerek büyük varlık zinciri ile ilişkilendirmiştir.[369]

---

[366] Malik, **a.g.m.**, s. 503. (Parantez içindeki ifade bize aittir.)

[367] Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, s. 83.

[368] Nasr, **a.g.e.**, s. 84. Öte yandan İhvân-ı Safâ'nın canlıların "var oluş keyfiyetine" ilişkin açık ifadeleri de onların bahsi geçen hiyerarşik şemayla evrim benzeri bir süreci kastetmediklerini göstermektedir. Zira canlıların oluşumu İhvân-ı Safâ Risaleleri'nde şu şekilde geçmektedir: *"Ey kardeşim, bil ki, bütün tam yaratılışlı hayvanlar önce dağıyla, ovasıyla, karasıyla, deniziyle yeryüzünde üreyen, çoğalan ve yayılan erkek ve dişi şeklinde, gece ve gündüzün eşit, zamanın sıcak ile soğuk arasında daima mutedil ve sureti kabul etmeye hazır olan maddelerin sürekli mevcut olduğu ekvator çizgisinin altında çamurdan yaratıldı. Babamız Âdem ve karısı da yine orada teşekkül etti; sonra ürediler, çocukları çoğaldı, ovasıyla dağıyla, karasıyla, deniziyle yeryüzü günümüze kadar onlarla doldu."* (bkz.: İhvân-ı Safa, **İhvân-ı Safâ Risaleleri**, C. 2, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd., Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 143.). İhvân bu ifadeleriyle açık bir şekilde canlı varlıkların çamurdan yaratıldıklarını yine Âdem ve eşinin de hayvanlardan bağımsız bir şekilde aynı çamurdan yaratıldıklarını ifade etmekle açıkça yaratılışçı denilebilecek bir görüşü benimsemiştir. Bu da genel felsefi düşüncelerini destekler mahiyette onların canlıların oluşumunu evrimsel olana benzemeyen bir süreçle açıkladıklarını göstermektedir (Ayrıca karş. Crombie, **Augustine to Galileo the History of Science A.D. 400-1650**, s.119).

[369] el-Akkâd, **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, s. 128.

İbn Miskeveyh'in, nübüvveti rasyonel bir zeminde temellendirmek ve filozof ile peygamberin idrak güçlerinin yüceliği neticesinde ulaştıkları aklî bilginin nedensel bir izahını yapmak amacıyla kullandığı[370] varlığın hiyerarşik sıradüzeni konsepti, *muhteva* olarak çok farklı bir içeriğe sahip olmasına rağmen evrim teorisiyle olan *biçimsel* benzerliğinden ötürü modern dönemde anakronik bir okumaya tabi tutularak biyolojik evrim teorisiyle bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bölümün ilk başlığında İsmail Mazhar, İsmail Hakkı İzmirli, Abbas Mahmud el-Akkâd, Muhammed Hamidullah ve İsmail Yakıt gibi yazarlar özelinde, farklı seviyelerde yapılan anakronik okumaları serdetmiştik. Bahsi geçen yazarların hepsi -yukarıda da detaylıca ele aldığımız üzere- İbn Miskeveyh'in *nefsin etkisi ve tekâmülü* bağlamında serdettiği görüşleri evrim teorisiyle ilişkilendirmiştir. Bu yazarlardan kimisi -Abbas Mahmud el-Akkâd gibi- ilgili görüşleri, bitkiden insana, basitten karmaşığa doğru süren *biçimsel* benzerlikten hareketle evrim teorisiyle ayniyet kurmaksızın sadece çağrıştırma bağlamında irtibatlandırırken, kimisi de – İsmail Mazhar ve Muhammed Hamidullah gibi- aynı görüşleri madenlerden bitkilere bitkilerden hayvanlara hayvanlardan ise insanlara doğru bir *türeme* veya *dönüşüm* şeklinde yorumlayarak doğrudan evrimsel bir okumaya tabi kılmışlardır.[371]

---

[370] Birinci bölümde Büyük Varlık Zinciri başlığı altında da değindiğimiz üzere Büyük Varlık Zinciri, içerik olarak aynı temaya sahip olmasına rağmen farklı felsefi ve teolojik sistemlerde farklı sorunları açığa kavuşturmak için kullanılmıştır. Mesela Thomas Aquinas, teolojik ve felsefi bir mesele olan ruh-beden ilişkisini, Plotinus sudûr teorisi çerçevesinde birden çokluğun nasıl meydana geldiğini, İbn Miskeveyh ise nübüvvetin ve vahyin keyfiyetini rasyonel bir zeminde açıklamak ve temellendirmek için büyük varlık zincirini ve kavramı oluşturan üç temel ilkeyi etkin bir şekilde farklı amaçlarla kullanmışlardır. Bu durum ise göstermektedir ki Büyük Varlık Zinciri, düşünce tarihinde farklı felsefi ve teolojik arka plana sahip kişilerce kullanılmak suretiyle etkin bir rol oynamıştır.

[371] Yukarıda da bahsettiğimiz üzere İhvân-ı Safâ, Hamidüddin Kirmânî, Nasıruddin Tûsî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi gibi çeşitli filozofların eserlerinde de, -detaylardaki ufak nüansların haricinde- varlık hiyerarşisi muhteva ve biçim açısından hemen hemen benzerlik arz etmektedir. İlgili hiyerarşi modern dönemde evrim teorisine hamledildiği gibi tam tersine evrim teorisini reddetmek için de kullanılmıştır. Bunun en güzel örneği son Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin Nakşi şeyhlerinden Hasîrîzâde Elif Efendi'dir. Yakın zamana kadar yazma halinde bulunan ve Fulya İbanoğlu tarafından çeviriyazısıyla birlikte *Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin* ismiyle neşredilen bu risalesinde (bkz.: Fulya İbanoğlu, "Terakki-Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Ses: 'Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin' İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili", **Artuklu Akademi**, C. 5, No: 2, 2018.) Hasîrîzâde Elif Efendi spesifik bir isim belirtmeyerek; İbn Miskeveyh, İhvân-ı Safâ, Hamidüddin Kirmânî, Nasıruddin Tûsî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi gibi filozofların eserlerinde de bahsi geçen varlık hiyerarşisini, evrim teorisini reddetmek için kullanmıştır (bkz.: İbanoğlu, **a.g.m.**, s. 292-296.). Darwin'in ortaya koyduğu nazariyenin "tekâmül kanunundan" farklı bir şey olduğunu ifade eden Hasîrîzâde, ilgili hiyerarşiyi tıpkı İbn Miskeveyh ve

Tüm bu yazarları -farklı seviyelerde de olsa- bu tarz bir okumaya sevk eden gerekçenin, İbn Miskeveyh'in kozmolojisinde ön plana çıkan iki nokta olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi; büyük varlık zincirinin bir ifadesi olarak, varlıkların basitten kompleks olana doğru belirli mükemmellik ölçütlerine göre -ki İbn Miskeveyh'e göre bu ölçüt, nefsin etkisinden alınan paydır- hiyerarşik olarak sıralanması, ikincisi ise yine devamlılık ilkesinin bir ifadesi olan varlıkların ufuklarının birbiriyle olan ittisalidir. Yani her bir varlık türünün -mesela bitki türünün- en üst mertebesiyle, bir üst türdeki varlık türünün -mesela hayvan türü- en alt mertebesinin birbiriyle ittisal halinde olması durumudur. İbn Miskeveyh'in eserlerinde bulunan bu iki görüş, ilgili yazarların bir kısmı tarafından evrim teorisine hamledilmek suretiyle birbirinden türemeye dayalı fiziksel/biyolojik bir okumaya tabi tutulmuştur. Ancak iki nedenden ötürü bahsi geçen görüşleri evrim teorisiyle irtibatlandırmanın ya da evrim teorisi olarak okumanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Birincisi, İbn Miskeveyh oluş-bozuluşu yani ay-altı alemdeki tabii cisimlerin var oluşunu, Meşşâi felsefe geleneğine de uygun bir şekilde heyûla ve sûret (madde ve form) teorisiyle açıklamaktadır ki bu teori, *biyolojik evrim teorisinin ima ettiği şekilde* varlıkların birbirinden türemesi anlamına aykırıdır. Şöyle ki: varlık ve oluşun ilkelerinden olan heyûla, bilkuvve halde bulunan şekilsiz maddedir. Bu kuvve halindeki şekilsiz maddeye bir biçim ve dolayısıyla -İhvân-ı Safâ'nın yaklaşımıyla konuşacak olursak- ferdiyet kazandıran bir diğer ilke ise bilfiil haldeki sûrettir. Var olan bir nesnenin yetkinlik hali olan sûret -her ne kadar var olma noktasında heyûla ile aralarındaki ilişki karşılıklı

---

benzerlerinin aktardığına benzer bir şekilde unsurlardan insan ufkuna kadar silsilevi bir şekilde nakletmekte ve özetle şu sonuçlara varmaktadır: "*… Aslen akik yakuta ve necef elmasa tahavvül etmez, ancak her birinin ednası, evsatı ve âlâsı vardır; işte bu da her nevin kendi neviyeti dairesinde tekâmül ettiğini ispata kâfidir… Darvin ve bilumum maddiyyûn ve ekser tabiiyyûn mutlaka bilcümle eşyayı birbirinden çıkarmakta ısrar ediyorlar. Ve mebdeden ila-gayr-ı nihaye kâffe-i mevcûdatın müteselsilen birbirini tevlid ederek peyda olduğunu iddia ediyorlar. Evet tevlid sahihtir; tevlid ve tevellüd kanunu caridir. Lakin 'Her şey kendi cinsinden, mislinden gayrısını tevlid etmez' kaidesi de usul ve kavaid-i hikmetten bir usuldür. Ve 'inde'l-hükema mecma'un-aleyhtir. Hiçbir vakitte inek deve doğurmaz. Ve arslan leylek tevlid etmez.*" (bkz.: İbanoğlu, **a.g.e.**, s. 295-296.). Buna göre bir taraftan Hasîrîzâde gibi bazı yazarlar, ilgili hiyerarşiyi esas alarak Darwinci anlamda bir evrimi reddetmek için kullanırken, öte taraftan İsmail Mazhar, Muhammed Hamidullah gibi diğer yazarlar da türlerin birbirine dönüşümü şeklinde Darwinci bir evrim teorisini desteklemek için kullanmaktadırlar. Bu durum ise aynı şemanın, birbirinin aksi iki yaklaşımı eşit derece de doğrulamak için araçsallaştırılması bakımından dikkat çekici bir noktadır.

olsa da- varlık alanına çıkan nesnelerin, çevremizde müşahede ettiğimiz tabii cisimlerin tam sebebidir.[372] Meşşâi felsefede ilk maddenin sûretle birleşmesini sağlayan neden ise, gökkürelerinin dairesel hareketiyle ay feleğinin aklı sayılan faal aklın etkisidir.[373] İbn Miskeveyh de bu konuda büyük oranda Meşşâi geleneği takip etmektedir. Nitekim önceki sayfalarda, İbn Miskeveyh'ten cisimsel alemin var oluş nedeninin göksel cisimler olduğuna dair ifadelerini aktarmıştık. İbn Miskeveyh mezkûr fikirlerinin akabinde ise cevherlerin, yani tabii varlıkların oluşumuna ilişkin şu fikirleri aktarmaktadır:

> Her cevher (*tabii varlık*) mürekkeptir. Cevherin terkibi ise heyûlâ ve sûretten oluşur. Sûret terkip ile heyûlânın içine sirayet eder. Terkip ise bir harekettir ve beyan ettiğimiz üzere hareket ettiricisi kendisi dışındaki bir şeydir… Dolayısıyla yaratılış anında, heyûlâ ve sûretin her ikisini de var edecek bir yaratıcıya ve ikisini bir araya getirecek bir birleştiriciye zorunlu olarak ihtiyaç duydukları anlaşılmıştır. Her terkibin bir hareket olduğu, her müteharrik olanın hareket etmeyen ilk Muharrik'e dayandığı ve onun ilk ve ezeli olan Allah Teâla olduğu daha önce açıklanmıştı.[374]

İbn Miskeveyh, ay-altı alemin göksel cisimlerin tesiriyle varlığa geldiğini ifade ettiği cümlelerin akabinde ilgili tesirin, tabii cisimlere bir hareket yani *heyûlaya sûret verme durumu* olduğunu ima eder şekilde yukarıda aktardığımız pasajı serdetmektedir. Buna göre tabii cevherler bir terkiptir ve bu terkip heyûla ve sûretten oluşur. Cevherlerdeki terkip ise sûretin heyûla içerisine sirayetiyle gerçekleşir. Terkip dediğimiz şey ise bir harekettir ve bu hareket kendisi dışında bir şeyden gelmelidir ki bu noktada mezkûr terkibe yani harekete sebep olan varlık cismani alemin kendisi dışında bir varlık olmalıdır. İşte sûreti heyûla içine sirayet ettiren bu sebep göksel cisimlerdir. Bir diğer deyişle göksel cisimlerin sûrete tesir edip hareket vermesiyle sûret heyûlaya sirayet etmiş ve cismani varlığı oluşturmuştur. Tabiatta mevcut bulunan tüm varlıklar da işbu heyûla-sûret terkibiyle meydana gelmiştir. Böylece göksel cisimlerin maddi, duyusal ve hissedilebilir alemi nasıl meydana getirdiği İbn Miskeveyh tarafından Meşşâi geleneğe de uygun bir

[372] Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983, s. 213.
[373] Mahmut Kaya, "Sûret", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 37, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009, s. 540.
[374] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 53. (Parantez içerisindeki ifade bize aittir.).

izah tarzıyla heyûla-sûret teorisiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu da göstermektedir ki cismani alemdeki her bir varlık birbirinden bağımsız olarak göksel cisimlerin etkisiyle heyûla ve sûretin terkibinden meydana gelmiştir.

İbn Miskeveyh'e göre her bir heyûlanın sûreti tektir. Bir heyûla birden fazla sûret alamaz. Dolayısıyla her bir maddenin ona biçimini, "nasıllığını" -İhvân-ı Safâ'nın ifadesiyle- ferdiyetini veren sûreti tek olduğundan dolayı sûreti *sabittir*. Değişme ancak mevcut sûretin ortadan kalkıp yok olması ve heyûlanın aynı cinsten bir sûreti kabul etmesiyle gerçekleşir. İbn Miskeveyh bu konuda şunları söylemektedir:

> …Her cismin bir sûreti vardır. Cisim, aynı cinsten başka bir sûreti, ancak ilk sûretten tam olarak ayrıldıktan sonra kabul eder. Meselâ, cisim üçgen olma gibi herhangi bir sûret ve şekli alınca, dikdörtgen ve daire olma gibi başka bir şekli kabul etmez. Ancak ilk şekilden ayrılırsa, bunlardan birini kabul eder. Aynı şekilde bir nakış, yazı veya herhangi bir sûreti kabul etmesi halinde, artık bu cinsten başka bir sûreti ancak birinci sûretin ortadan kalkıp yok olmasından sonra aynı cinsten bir sûreti kabul eder. Eğer onda ilk sûretin herhangi bir izi kalırsa, ikinci sûreti tam olarak kabul etmez, onda bu iki sûret birbirine karışır ve onlardan biri net olarak görülmez. Örnek: Muma, mühür basılarak bir şekil verilirse, bu ilk şekil ortadan kalkmadıkça o başka bir şekli kabul etmez. Bir mührün şeklini kabul eden görüşte böyledir. İşte bütün cisimlerdeki doğru ve değişmez kural budur.[375]

Bu ifadeler göstermektedir ki cismin kendisiyle tanımlandığı sûret, tek ve sabittir. Kedi sûreti kediye, maymun sûreti maymuna insan sûreti ise insana aittir ve sûret itibariyle değişmez ve nihaidir. Değişme ancak mevcut sûretin tamamen ortadan kalkarak yok olması ve heyûlaya yerleşecek olan yeni bir sûretin oluşmasıyla mümkün olabilir zira nefsin aksine heyûlada birden fazla sûret bulunamaz. Üstelik bu sûret, fiziksel süreçlerden değil doğrudan metafizik bir ilkeden gelmektedir. Ancak evrim teorisi, bir sonraki canlının özellikleri -Meşşâi filozofların diliyle konuşacak olursak sûreti- kendisinden evrimleştiği canlıdan geldiği için heyûla-sûret teorisi temelinde inşa edilen Meşşâi cisim-doğa anlayışına aykırı olacaktır. Çünkü İslam filozoflarına göre varlıkların özellikleri sonraki nesillere ebeveynlerden aktarılmaz. Bir diğer deyişle atalar ve nesilleri arasındaki benzerlik, döl ve tohum aracılıyla geçmemektedir. Zira onlar bu özelliklerini -sûretlerini-

---

[375] İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk-Ahlâk Eğitimi**, s. 21-22.

metafizik bir ilkeden almaktadırlar.[376] Dolayısıyla *türemeye* ve fiziki süreçlere dayalı özellik aktarımlarının bir ifadesi olan evrim teorisi, bu açıdan heyûla-sûret teorisiyle uyuşmamaktadır ve doğal olarak bir Meşşâi filozof olan İbn Miskeveyh'in evrim teorisinden bahsettiği düşüncesini de "ilkece" pek muhtemel kılmamaktadır. Nitekim İbn Miskeveyh'in doğa ve metafizik anlayışını ele aldığı çalışmasında Ali İmam Abîd, İbn Miskeveyh'in, doğa anlayışı gereği türlerin sabitliği fikrini benimsediğini, bir şeyin ancak kendi cinsinden bir şeyi doğurabileceğini ve türünü muhafaza edeceğini uzaktan veya yakından canlılarda herhangi bir değişim veya dönüşümün mevcut olduğuna dair bir ifadesinin bulunmadığını belirtmektedir.[377] Bu durum ise göstermektedir ki fiziksel-biyolojik bir evrim teorisi, İbn Miskeveyh'in felsefesi ve doğa anlayışı açısından tutarsız olacağı için onun, evrim benzeri düşüncelere sahip olması pek olası görünmemektedir.[378]

---

[376] Ömer Türker, "Felsefe Geleneğinin Açıklaması", **Cins Dergi**, No: 62, Kasım 2020, s. 11. Ayrıca bkz.: Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, s. 83.

[377] Ali İmam Abîd, **Felsefetü Miskeveyh- et-Tabiatü ve'l-İlahiyyetü**, 1. bs., el-Mansura, ed-Dârü'l-İslâmiyyetü li't-tiba' ve'n-Neşr, 2010, s. 168. Benzer düşünceler Aristo'da da mevcuttur. O, yaşayan bir canlının en doğal işinin kendisi gibi başka bir şey meydana getirmek olduğunu belirtir. Buna göre bir hayvan ancak kendisi gibi bir hayvanı, bitki ise yine kendi türünden olan bir bitkiyi meydana getirebilir (bkz.: Aristoteles, **Ruh Üzerine**, II, 415a14 24.).

[378] Günümüzde hala mevzubahis Yeni-Platoncu doğa anlayışından hareketle evrim teorisinin kabul edilemez olduğunu savunan düşünürler vardır. Mesela Seyyid Hüseyin Nasr ve Malay felsefeci Osman Bakar, benimsedikleri Yeni-Platoncu metafizik ve doğa anlayışından dolayı evrim teorisini eleştirmektedirler (bkz.: Malik, **Islam and Evolution**, s. 114.). Seyyid Hüseyin Nasr varlıkların, madde ve form (*heyûla ve sûret*) ile var olduklarını ve evrim teorisinin bu teori ile uyuşmadığını ifade etmektedir. O bu konuyu açıklamak için tıpkı İbn Miskeveyh'teki gibi üçgen örneğini kullanmaktadır. Bir üçgen, üçgenlik formuna sahiptir ve başka bir form almadıkça hiçbir şey üçgene evrilemez. Sözgelimi üç köşesi olan üçgenin köşelerinden biri mikron seviyesinde dahi sapsa bu şey artık bir üçgen olamaz zira üçgenlik formunu kaybetmiştir. Yaşam formları da tıpkı üçgen örneğindeki gibi nihai formlarına/suretlerine sahiptir (bkz.: Seyyed Hossein Nasr, "On the Question of Biological Origins", **Islam & Science**, C. 4, No: 2, 2006, s. 183.). Dolayısıyla Nasr'a göre herhangi bir değişiklik şeyleri oldukları şey olmaktan çıkaracaksa eğer bu durum ancak şeylerin kendilerine has suretlerinin ortadan kaybolmasıyla mümkün olacaktır. Bu ise formların sabitliği ve biricikliği anlayışına aykırı olduğu için evrim teorisiyle çatışmaktadır. Nasr'a göre ünlü Fransız biyolog Louis Bounoure de aynı gerekçeden dolayı evrim teorisini reddetmektedir (bkz.: Nasr, **a.y.**). Osman Bakar da evrim teorisine metafiziksel gerekçelerden dolayı karşı çıkan isimlerdendir. O, evrim teorisinin klasik Yeni-Eflatuncu perspektiften kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir tür, ilâhi zihinde tüm potansiyelleriyle beraber bir "idea" olarak mevcuttur. Bu ideanın harici bireysel bir varlığı yoktur ve tüm sınırlama ve değişimlerden uzaktır. Bu idea, ilk olarak madde ve formdan (*heyûla ve sûret*) oluşan bireylerden müteşekkil varlık alanında açığa çıkar. Form değişmez bir özelliğe sahiptir ve türler form ile kazandıkları özellikler ile tanımlanırlar. Buna göre söz gelimi hayvanlar, cismani olmayan alemde bulunan formları itibariyle evvelden mevcuttur ve maddeleri hayvanlık formunu almakla birlikte artık cismani olarak da hayvanlık vasfını kazanırlar. Zira bu formlar cismani aleme iner ve bu formları almaya hazır olan maddeye girerler. Böylece türler ardışık

İbn Miskeveyh'in bahsi geçen görüşlerinin evrim teorisiyle irtibatlandırmanın ya da evrim teorisi olarak okumanın mümkün olmamasının ikinci nedeni ise, -yukarıdaki paragraflarda detaylı bir şekilde de serdettiğimiz üzere- *el-Fevzü'l-Asğar*'da ele aldığı büyük varlık zincirinde, *türemeye* dayalı fiziki/biyolojik bir evrimleşmeyi değil, nefsin idrak güçlerinden alınan etkiye göre mertebeleşen *tertibe* dayalı bir sistem öne sürmesidir. Mezkûr zincirde varlıkların basitten karmaşığa doğru sıralanması çoğu yazarın zihninde evrim teorisini çağrıştıracak bir izlenim uyandırdığı için ilgili silsileyi evrim teorisi şeklinde yorumlamışlardır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere varlıkların basitten karmaşık olarak sıralanması onların birbirinden türediği anlamına gelmez. Bununla birlikte İbn Miskeveyh'in mezkûr varlık zinciri konseptinin evrimsel bir süreç olarak ele alınamayacağı ve *türemeye* değil nefsten alınan pay nispetinde üstünlüğün vuku bulduğu bir *tertibe* dayalı olmasıyla ilgili iki önemli gerekçemiz bulunmaktadır. Birincisi İbn Miskeveyh bahsi geçen hiyerarşide kullandığı ve hepsi de yükselmek, artmak, gelişmek, olmak, ulaşmak, yaklaşmak gibi anlamlara gelen; sâra, beleğa, zahera, tederrace, kave, intehe, intekale, irteka, karibe, izdâde gibi fiilleri, açık bir şekilde *nefsin nebâtî, hayvânî ya da insânî (nâtık) etkilerinin artması bağlamında varlığın mertebece yükselmesi* anlamında kullanmıştır.[379] Bu noktada cisimler yükselen nefsin, yükselmeyle birlikte gelen (*büyüme, beslenme, hareket, beş duyu hissi, düşünme gibi*) etkilerinden aldıkları pay nispetinde birbirlerinden üstün olacaklardır[380] ki bu durum, *tekâmül edenin, maddi fiziksel olan beden/cisim değil, manevi/ruhâni olan nefs olduğunu* göstermektedir. Beden,

---

bir *ortaya çıkma* süreci ile fiziksel dünyada var olurlar (bkz.: Osman Bakar, "The Nature and Extent of Criticism of Evolutionary Theory", **Science and the Myth of Progress**, ed. Mehrdad M. Zarandi, Canada, World Wisdom, 2003, s. 170.). Bakar, türlerin aldıkları formların ilâhi zihinde sabit ve değişmez bir surette bulunması dolayısıyla evrim teorisiyle çatıştığına vurgu yaparak metafiziksel zeminde evrim teorisine itiraz etmektedir. Zira hem ona hem de hocası Nasr'a göre evrim teorisi, Meşşâi felsefenin bahsi geçen cisim-doğa anlayışıyla yukarıda serdettiğimiz nedenlerden dolayı aykırılık arz etmektedir (karş. 142 nolu dipnot).

[379] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 115-128; İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, Mısır, Matbaatü's-Saade, 1325, s. 76-83; İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 76-83; İbn Miskeveyh, **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak**, 1. bs., Mısır, el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1329, s. 54-60. Ayrıca bu çalışmanın bkz.: 340, 342, 343, 345, 346, 327, 349 ve 350 nolu dipnotları.

[380] İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi**, s. 82; Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh **Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak.**, s. 55-56. İnne'l-ecsâme't-tabiiyyete küllehe teşterüku fi'l-haddi ellezi yeummuhe *sümme tetefadalü bi-kabûli'l-âsâri'ş-şerîfeti's-suveri elleti tehdusu fihâ*.

tekâmül eden nefsten aldığı etki nispetinde derece/fazilet bakımından üstünlük (*yetederracü*) kazanmaktadır. Zira nefsin varlığı ve yetkinleşmesi temelde bedenin varlığını gerektirir.[381]

Bununla birlikte nefsin tekâmülü ile nefsin *tek bir öz halinde* bulunduğu ve aşamalı bir surette tek bir cevherden başlayarak daha mükemmel olana doğru tekâmül etmesi gibi bir durumu kastetmiyoruz. Nefsin nebâtî, hayvânî ve insânî idrak yetilerinin her bir varlık mertebesinde bir önceki idrak yetilerini de kapsayacak şekilde ek bir özellik kazanması durumunu kastediyoruz. Mesela hayvan mertebesinde nefsin nebâtî idrak yetilerinden beslenme ve üreme gibi yetilerine ek olarak, nebâtî nefste bulunmayan beş duyu hissi de bulunmaktadır ki burada hayvânî nefs bahsi geçen ek özellikleriyle nebâtî nefsten ayrışarak daha mütekamil bir mertebe kazanmaktadır. Bu açıdan bir sonraki varlık mertebesindeki nefsin idrak yetileri bir önceki varlık mertebesindeki idrak yetilerinde de içerilirken bir önceki varlık mertebesindeki nefsin idrak yetileri bir sonraki varlık mertebesindeki idrak yetilerinde içerilmemektedir. İşte nefs, her bir varlık mertebesinde bahsi geçen yetilerin farklı seviyelerde tezahür etmesiyle bedenle birlikte eş zamanlı olarak bir mükemmelliyet kazanmakta ve varlıklar nefsten aldıkları etki ile ontolojik olarak birbirlerinden üstün veya alçak olarak ayrışmaktadır. Dolayısıyla nefsin tekâmülü ile *tek bir özden/cevherden* aşamalı olarak mükemmelleşen bir durumu değil; nebâtî, hayvânî ve insânî idrak yetilerinin farklı seviyelerde her bir varlık mertebesinde tezahür etmesi kastedilmektedir. Bedenle eş zamanlı olarak yetkinlik kazanan nefsin bu idrak yetileri ise doğrudan üst bir metafizik ilkeden gelmektedir.

İsmail Mazhar, Muhammed Hamidullah, İzmirli İsmail Hakkı ve İsmail Yakıt -bir önceki başlıkta serdettiğimiz yorumlarından da anlaşılacağı üzere -ilgili kelimeleri nefsin tekâmülü veya bedenin nefsin tekâmülüyle eş zamanlı olarak bir üstünlük kazanması şeklinde değil, türlerin birbirine dönüşümü olarak anlamış ve bu durumu İbn Miskeveyh'te evrim teorisi veya benzeri düşüncelerin mevcut olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Ancak bu durum kanaatimizce hatalı bir yaklaşım olacaktır zira -ilgili dipnotlarda orijinal metinlerini de verdiğimiz- bahsi geçen kelimelerin ve sürecin; nebâtî,

---

[381] Fevzi Yiğit, **Metafizik ve Evrim**, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2021, s. 137.

hayvânî ve insânî nefslerin etkisi sonucu ortaya çıkan tesirler için kullanıldığını belirtmiştik. Nitekim Ali İmam Abîd, *el-Fevzü'l-Asğar*'a mukaddeme yazan Abdülfettah Fuad'ın benzer düşüncelerini şu şekilde nakletmektedir:

> İbn Miskeveyh, dönüşür/oluşur (*yusîru*) anlamındaki kelimeyi, belirli bir bitki veya hayvan mertebesinden bir sonraki mertebeye intikal etmek anlamında çok kere kullanmıştır. Hiç şüphesiz İbn Miskeveyh, oluşun/dönüşümün (*sayrûra*) ifade ettiği felsefi anlamı çok iyi biliyordu ve o bu kelime ile açık bir şekilde bir halden başka bir hale dönüşmeye ya da değişmeye (*el-istihâle ev et-tagayyür*) işaret etmekteydi ki İbn Miskeveyh, kelimeleri nüanslarıyla birlikte kullanmaya dikkat etmesiyle bilinen bir filozof idi.[382]

Abdülfettah Fuad'ın bu görüşlerini aktardıktan sonra Abîd, Fuad'ın yukarıdaki yorumunu şu şekilde eleştirmektedir:

> Bu yorum detaylı olarak incelenmeksizin ifade edilmiş bir yorumdur. Zira İbn Miskeveyh oluşum/dönüşüm (*sayrûra*) kelimesi ile belli bir türe ait canlı bir varlığın başka bir türe dönüşmesini kastetmemiştir. O bu kelime ile, her bir mertebedeki varlıklarda, bir önceki mertebede bulunan varlıklardaki özellikleri de içeren yeni özelliklerin ortaya çıkmasını kastetmektedir. Mesela İbn Miskeveyh, cansız varlıklarla bitki türünün ilk mertebesini birbirinden ayıran şeyin, nefsin etkisini kabulden doğan küçük bir hareket olduğunu ifade etmekte ve söyle demektedir: *Söz konusu etki, otları takip eden diğer bitkilerde daha güçlü devam ederek hareket gücünü arttırır. Bu gelişme, türlerin çoğalıp yayılmasına ve türünün devamlılığını tohumla sağlayan bitkilere kadar devam eder. Daha sonra bu etki yavaşça artarak yaprakları gövdeleri ve meyveleri olan ağaca kadar gelir.*[383] Görüldüğü üzere oluş/dönüşüm (*sayrûra*) burada nefsin etkileri ve özellikleri ile ilgilidir. Öyle ki bu etkiler, belli bir varlıkta mevcut olan sınırlı özelliklerden, bir sonraki mertebede bulunan varlıktaki yeni özelliklere geçmeye yönelik bir yükselişi ifade etmektedir. Bununla birlikte her iki mertebedeki varlıklar nefsin etkisi ve özelliklerini muhafaza etmeye de devam etmektedirler.[384]

Abîd'in yukarıdaki ifadeleriyle de işaret ettiği üzere tamamen Yeni-Platoncu gelenekteki nefsin yükselmesi bağlamında ifade edilmiş bir düşünceyi modern döneme ait

---

382 Abîd, **Felsefetü Miskeveyh- et-Tabiatü ve'l-İlahiyyetü**, s. 171.

383 Ve la yezâlü *hâzâ-l-eseru yekvâ* fi'n-nebâti'l-âhar yelîhi fi'ş-şerefi ilâ en **yesîra** lehu mine'l-kuvveti fi'l-hareketi ilâ en yeteferrea ve yeteşeabe ve yehfizu nevahu bi'l-buzuri… ve lâ yezâlü *hâzâ'l-mana yezdâdü* fi şey'in ba'de şey'in zuhuran ilâ en **yesîra** ila'ş-şeceri… (bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 117.).

384 Abîd, **Felsefetü Miskeveyh- et-Tabiatü ve'l-İlahiyyetü**, s. 172.

biyolojik evrim süreciyle bağdaştırma veya teorinin kendisine eşitleme çabaları anakronik bir yaklaşım olacaktır.

İbn Miskeveyh'in varlık hiyerarşisinin *türemeye* değil de nefsin idrak güçlerinden alınan pay nispetinde gerçekleşen mükemmelliğe göre meydana gelen bir *tertibe* dayalı olmasına yönelik ikinci gerekçemiz ise, *maddi ve cisimsel olan madenler ufkundan başlayan hiyerarşinin melâike mertebesini de kapsayacak şekilde melekler ufkuna kadar sürmesidir*.[385] Nâtık nefsin etkisinin, insan mertebesinde nihai olarak ulaştığı nokta ile insanın melekler ufkuna ulaştığını ve şayet o ufkunda sınırını aşsaydı artık bir insan değil melek olacağını belirten[386] İbn Miskeveyh'in bu ifadelerinden, açık bir şekilde mezkûr hiyerarşik düzenin, *nefsin idrak yetilerinin her bir mertebede artmasıyla gerçekleşen ruhâni bir tekâmül* süreci olduğu anlaşılmaktadır. Aksi halde bahsi geçen süreci, canlıların fiziki anlamda evrimsel bir türemesi olarak yorumlamak, evrimsel sürece tamamen ruhâni bir varlık alanı olan melekler alemini de dahil etmek olacaktır ki bu, bilimsel anlamda evrim teorisiyle çatışan bir durum olacaktır. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in nübüvveti ve nebevi bilginin imkânını temellendirmek için ortaya koyduğu ve melekler alemini de kapsayan ilgili hiyerarşik varlık zincirini, varlıkların mükemmellik ölçütüne dayalı *tertibi* bir zincir olarak yorumlamak en makul yol olarak görünmektedir.

Öte yandan insan mertebesinin son ufkunun melek mertebesinin ufkuyla ittisal halinde olduğunu ifade etmekle İbn Miskeveyh'in; maden mertebesinin son ufkuyla nebât mertebesinin ilk ufkunun, nebât mertebesinin son ufkuyla hayvan mertebesinin ilk ufkunun, hayvan mertebesinin son ufkuyla insan mertebesinin son ufkunun ittisal halinde olması ile tam olarak neyi kastettiği de açık bir şekilde anlaşılmış olacaktır. Şüphesiz İbn Miskeveyh burada, her cinsin en üst ve en alt mertebesinde bulunan varlıkların, nefsin tesiri sonucu kazandıkları özellikler itibariyle *birbirlerine çok yakın olduklarını* belirtmek için "ittisal" etme kelimesini kullanmıştır.[387] Nitekim hem bitki, hayvan ve insan mertebelerinin ilk ve son ufuklarının ittisalini ifade etmek için kullanılan aynı ifade

---

[385] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 121, 130.

[386] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 130. Metnin Arapça aslı için bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 92. Ve yeblüğu'l-insânü hâzihi'l-mertebete mütesâiden fîhâ ilâ gâyeti ufukihi elleti in tecâvezehe lem yekün insânen bel sâra meleken kerîmen.

[387] Bkz.: 351 nolu dipnot.

kalıplarının melek-insan ufukları için de kullanılması[388] hem de bizatihi "ittisal halinde olduğu söylenen" mertebelerin birbirlerinden çok farklı olduklarının açık bir şekilde belirtilmesi[389], bahsi geçen ittisal halini; Mazhar'ın "maymundan insana geçiş", İzmirli'nin "istihâle" (*başka bir varlık türüne dönüşme*), Hamidullah'ın "madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana evrimleşme" ve Yakıt'ın "evrim merhalesi" şeklinde yorumlamalarının, anakronik bir okuma olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Son olarak İbn Miskeveyh'in silsilesinin *türemeye* değil de *tertibe* dayalı bir varlık hiyerarşisi olduğuna dair yapılan bir itiraza değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. *Fikratü't-Tatavvur inde Felâsifeti'l-İslâm* (İslam Filozoflarında Evrim Düşüncesi) isimli eserinde Mecdi Abdülhafiz, ilgili hiyerarşide insana kadar olan süreci biyolojik evrim, insandan sonraki süreci ise zihinsel tekâmül olarak yorumlamıştır.[390] Ancak maden ufkundan başlayıp hayvan ufkuna kadar varlıklara idrak etkisini veren şeyin tabiat olduğunu[391] ileri süren Abdülhafiz'in, maddi/fiziksel evrimsel süreç ile açık bir şekilde çeliştiği için, *insan öncesinde bedensel, insan sonrasında ise zihinsel evrim* şeklinde

---

[388] İbn Miskeveyh'in eserlerinde, bitki ufkundan hayvan ufkuna değin, alt ve üst türün ilk ve son ufuklarının ittisalinin tasviri şu şekildedir:

1-) Bitki mertebesinin son ufkunun hayvan mertebesinin ilk ufkuyla olan ittisali için: *Eğer nefsin bu etkisi az daha artmış olsaydı artık onda bitki sureti değil hayvan sureti meydana gelmiş olacaktı* (bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 118.).

2-) Hayvan mertebesinin son ufkunun insan mertebesinin ilk ufkuyla olan ittisali için: *İnsanın özelliklerine benzer özellikler taşımaları açısından maymun ile insan mertebesi arasında çok az fark vardır. Öyle ki maymun bu sınırı aşsaydı insan olurdu* (bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 120.).

3-) İnsan mertebesinin son ufku ile Melek mertebesinin ilk ufkunun ittisali için: *Burada, insan ufkunun nihayeti ve insanın, Kur'an'da Ruhü'l Kudüs olarak isimlendirilen Ruh mertebesiyle olan ittisali ortaya çıkar…İnsan yükselerek kendi mertebesinin nihai ufuk noktasına ulaşır. Öyle ki eğer o, bu sınırı geçseydi artık bir insan değil şerefli bir melek olacaktı.* (bkz.: İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 121, 130.).

O, bu tasviri ile açık bir şekilde ufukların ittisali ile evrimsel bir dönüşümü kastetmediğine işaret etmektedir. Zira ilgili ittisal, melekler ufkunu da kapsamakta ve bitki hayvan ve insan ufukları için kullanılan aynı ifade kalıbı (*eğer bu sınırı aşsaydı …. olurdu*) melek ve insan ufkunun ittisali içinde kullanılmıştır. O burada, ittisal ile bahsi geçen varlıkların özelliklerinin birbirlerine çok yakın olduklarını ifade etmek istemektedir yoksa bir türeme veya dönüşümü değil. Dolayısıyla bu durumu biyolojik evrimsel bir dönüşüm olarak görmek pek muhtemel görünmemektedir (Karş. 351 nolu dipnot.).

[389] İbn Miskeveyh, **El-Fevzü'l-Asğar**, s. 120.

[390] Abdülhafiz, **Fikratü't-Tatavvur inde Felâsifeti'l-İslâm**, çev. Hüdâ Keşrûd, Kahire, El-Meşrûü'l A'lâ li's-Sekâfe, 2005, s. 83, 86. Muhtemelen varlık silsilesinin melâike mertebesini de kapsayacak şekilde ilerlemesinin, evrim teorisi açısından bir tutarsızlık oluşturacağını fark etmesinden olsa gerek, Abdülhafiz bu şekilde bir taksim yapma ihtiyacı hissetmiştir.

[391] Abdülhafiz, **a.g.e.**, s. 86. Halbuki İbn Miskeveyh'e göre idrak güçlerini tabiat değil nefs verir. Abdülhafiz burada açık bir şekilde İbn Miskeveyh'in görüşlerini yanlış aktarmaktadır.

yaptığı bu taksim, kendi içerisinde birtakım problemler barındırmaktadır. Birincisi İbn Miskeveyh'in gerek *el-Fevzü'l-Asğar*'daki gerekse *Tehzîbü'l-Ahlâk*'taki varlık hiyerarşisini incelediğimizde açıkça görülecektir ki İbn Miskeveyh, Abdülhafiz'in yaptığı gibi bedensel evrim/zihinsel tekâmül şeklinde bir taksim yapmamış veya bu taksime işaret edecek herhangi bir ima veya izahta bulunmamıştır. Aksine yukarıda da bahsettiğimiz üzere İbn Miskeveyh, maden mertebesinden insan mertebesine değin yükselen, terakki eden ve gelişen şeyin; nefsin nebâtî hayvânî ve insânî etkileri olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir ki bu durum, yükselişin ve tekâmülün nefsin idrak yetilerinin artması/kuvvetlenmesi bağlamında tamamen nefs özelinde gerçekleşen ruhâni bir süreç olduğunu göstermektedir. İkincisi ise hemen yukarıda da belirttiğimiz üzere İbn Miskeveyh, bedensel evrim/zihinsel tekâmül şeklinde herhangi bir ayırım yapmaksızın, maden ufkundan melek ufkuna değin muhtelif eczalardan oluşan, ancak tek bir canlı görüntüsü arz eden varlığın hiyerarşik olarak birbiri ardınca dizilmesini, her mertebede aynı şekilde câri olan tek bir tekâmül sürecine (*nefsin idrak etkilerinin artmasına*) tabi tutarak ele almıştır. Bir diğer deyişle İbn Miskeveyh'in insan öncesi süreç ile insan sonrası süreci tasvir etmek için kullandığı üslup ve ifade kalıpları aynıdır.[392] Bu durum ise Abdülhafiz'in yaptığı taksimin, İbn Miskeveyh'in hiyerarşisinden çıkarsanmasının pek mümkün görünmediğine delalet etmektedir.

Netice itibariyle ilk defa İsmail Mazhar tarafından ileri sürülen ve daha sonraki süreçte farklı yazarlarca da dile getirilen "*İbn Miskeveyh'te biyolojik anlamda bir evrim teorisi veya benzeri düşüncelerin* bulunduğu şeklindeki yorumlar, anakronik bir okumaya tabi tutulmuş öznel çıkarımlardır" diyebiliriz. Zira burada *nefsin etkilerinin artması/tekâmülü* bağlamında dile getirilmiş bir düşünce mevzubahistir. Nitekim -çalışmamızda da detaylı bir şekilde ortaya koyduğumuz üzere- İbn Miskeveyh'in kozmoloji ve nefs anlayışı göz önüne alındığında ilgili anakronik okumanın daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacağını ifade edebiliriz.

---

[392] Bkz.: 388 nolu dipnot.

SONUÇ

Çalışmamız boyunca detaylı bir şekilde ele aldığımız üzere, "Müslüman alimlerde evrim teorisine benzer düşüncelerin bulunduğu" şeklindeki argüman, evrim teorisinin farklı düşünce gelenekleri içerisindeki tarihsel izdüşümünü ortaya koymak ya da teorinin halk indindeki olumsuz imajını silmek gibi birbirinden farklı saiklerle ileri sürülen bir düşüncedir. İlk olarak 1874 yılında Amerikalı filozof William Draper tarafından ifade edilen bu düşünce ilerleyen süreçte Müslüman veya gayr-ı Müslim pek çok yazar tarafından da farklı seviyelerde farklı isimler özelinde dile getirilmiştir. Tespitlerimize göre muhtelif yazarlarca, Darwin'den önce yaşamış 25'i aşkın Müslüman filozof, kelamcı, doğa bilimci ve mutasavvıfın görüşleri evrim teorisiyle ilişkilendirilmiştir. İlgili isimlerin görüşleriyle aralarında genel bir yapı ve fikir benzerliği olduğunu düşündüğümüz Câhız ve İbn Miskeveyh'in görüşleri özelinde bahsi geçen yaklaşımın ne ölçüde tutarlı olduğunu incelediğimiz bu çalışmamızda mezkûr isimlerin görüşlerini evrim teorisiyle ilişkilendirmenin anakronik bir yaklaşım olacağı sonucuna ulaştık.

Bu isimlerden ilki olan Câhız'ın, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde serdettiği birtakım ifadeler modern dönemde bazı yazarlarca evrim teorisi olarak yorumlanmıştır. Çalışmamızda görüşlerini ele aldığımız Von Eilhard Wiedemann, İsmail Mazhar, Conway Zirkle, Ali Bû Mülhim ve Mehmet Bayrakdar; Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'ında geçen "mesh", "hibrit türleşme", "metamorfoz", "yaşam mücadelesi" ve "çevrenin canlıların fiziki görünümü üzerindeki etkisine" ilişkin fikirleri, evrim teorisi veya teoriye benzer düşünceler olarak yorumlamışlardır.

İlgili yazarları bu kanaate sevk eden gerekçenin ise "evrimi" daha çok salt *değişim* ve *dönüşüm* gibi sözlük anlamlarına indirgeyerek algılamaları ve bahsi geçen indirgeme sonucunda ortaya çıkan anlam karmaşası olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim çalışmamızda da değindiğimiz üzere bu anlam karmaşası, daha çok kelimenin sözlük ve terim anlamlarının birbirlerinin yerine kullanılması hatta kimi noktada terim anlamlarının dahi ihtiva ettiği farklı nüansların göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü evrimin; salt *değişim*, *dönüşüm* veya *gelişim* gibi sözlük anlamları, bazen terim anlamıyla karıştırıldığı için ciddi bir kavram karmaşasıyla karşı karşıya kalınabilmektedir. Halbuki

Futuyma, Kirkpatrick ve Stewart'ın yaptıkları evrim tanımını göz önüne aldığımızda karşımıza *doğal seleksiyon ve mutasyon gibi birtakım doğal mekanizmalar sonucu tüm türlerin tek bir ortak ata yoluyla kendilerinden önce gelen bir canlıdan türemek suretiyle var olması* şeklinde bir evrim tanımı çıkmaktadır ki biyolojik evrim ile kastedilen anlam da bu manada bir evrimdir. Dolayısıyla evrimin, mezkûr ıstılâhi anlamını göz ardı ederek özellikle Müslüman alimlerin eserinde mevcut bulunan *tahavvül, istihâle, kalb, tagayyür, tekâmül, nakl* ve *mesh* gibi kelimeleri, -kullanıldıkları bağlamlar göz önünde bulundurulmaksızın- evrimin salt kelime anlamıyla ilişkilendirmek ve onların evrim teorisinden bahsettiklerini ileri sürmek pek tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü özellikle modern dönemde biyolojik evrim teorisinin ifade ettiği anlam göz önünde bulundurulduğunda "mesh", "metamorfoz", "hibrit türleşme" gibi durumlar, *biyolojik evrim teorisi*nin tanımı dışında kalmaktadır. Bu noktada sadece Wiedemann'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'dan aktardığı, çevresel etkiler sonucu kara yılanlarının su yılanlarına dönüşmesi olayı bir noktada tür içi çeşitliliğe hamledilebilir. Ancak bu durum Câhız açısında tüm canlıların evrimleşerek birbirlerinden türediği anlamına hamledilemez. Zira çalışmamızda da detaylı bir surette değindiğimiz üzere onun, *maymunların asla maymunluk sınırını aşıp insan olamayacağı* şeklindeki açık ifadeleri, yaratılışçı bir anlamda türlerin sabitliği şeklinde bir görüşü benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla teoloji gibi farklı bağlamlarda ifade edilmiş "mesh" ya da evrimsel olmayan "hibrit türleşme" gibi durumları evrim teorisi ya da teoriye benzer durumlar olarak yorumlamak anakronik bir yaklaşım olacaktır.

Görüşleri evrim teorisi ile ilişkilendirilen bir diğer isim ise İbn Miskeveyh'tir. Onun *el-Fevzü'l-Asğar* ve *Tehzîbü'l-Ahlâk* isimli eserlerinde "varlığın en alçaktan en yükseğe değin nefsten aldıkları paya göre hiyerarşik olarak mertebeleşmesi" şeklinde ortaya koyduğu varlık görüşü, modern dönemde çeşitli yazarlarca evrim teorisi olarak yorumlanmıştır. Çalışmamızda bu yazarlardan İsmail Mazhar, İsmail Hakkı İzmirli, Abbas Mahmud el-Akkâd, Muhammed Hamidullah ve İsmail Yakıt'ın ilgili yorumlarını detaylı bir şekilde aktardık ve değerlendirme kısmında bahsi geçen hiyerarşinin İbn Miskeveyh'in felsefe ve kozmoloji anlayışı açısından ifade ettiği anlamın izini sürmeye çalıştık. Netice itibariyle tıpkı Câhız örneğinde de olduğu gibi onun görüşlerinin de

anakronik bir okumaya tabi tutulduğu sonucuna ulaştık. Zira ilgili yazarlar, İbn Miskeveyh'in mezkûr eserlerinde geçen; nefsin nebâtî, hayvânî ve insânî idrak güçlerinin tekâmülünü, biyolojik fiziksel bir sürece hamlederek; "maymundan insana geçiş", "madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana evrimleşme" veya "evrim merhalesi" şeklinde yorumlamışlardır. Halbuki İbn Miskeveyh'in ilgili fikirlerini detaylı bir şekilde incelediğimizde açık bir şekilde bedenin bir önceki varlık formundan türemesi değil, nefsin idrak yetilerinin her bir varlık mertebesinde yükselerek artması sonucu bedenin ondan aldığı etkiye oranla üstünlük kazanması durumunun söz konusu olduğunu müşahede etmekteyiz. Buna göre beden sadece tekâmül eden/artan nefsin idrak yetilerinden aldığı pay nispetinde -üstün veya alçak şeklindeki ontolojik tasnife de uygun olarak- büyük varlık zincirinde bir konum edinmektedir ki bu konum varlıkların birbirlerinden *türemelerine* değil aralarındaki üstünlüğü esas alan *tertibe* dayalı hiyerarşik bir konuma tekabül etmektedir. Bu durum ise ilgili hiyerarşinin *bedensel biyolojik bir evrim süreci* değil *ruhi metafiziksel bir tekâmül durumu* olduğunu göstermektedir.

Netice olarak modern döneme ait olan ve canlıların kökeni ve çeşitliliğini açıklamak için temelde natüralist bir izah öne süren evrim teorisinin, -çalışma boyunca çeşitli delillerle de ortaya koymaya çalıştığımız üzere- Câhız ve İbn Miskeveyh'in eserlerinden çıkarsanması pek muhtemel görünmemektedir. Dolayısıyla biyolojik evrim teorisinin kapsamına girmeyen muhtevaca farklı teolojik ve felsefi birtakım ifadelerin biçimsel benzerlikten dolayı evrim teorisine hamledilmesi kanaatimizce anakronik bir okuma olacaktır.

KAYNAKÇA

ABDUL HAKİM, Khalifa **The Metaphysics of Rumi a Critical and Historical Sketch**, 3. bs., Lahore, The Instute of Islamic Culture, 1959.

ABDÜDDÂİM, Abdullah Silsiletü'l-Vücûdi'l-Kübrâ", **Mecelletü'l-Adâb**, C. 15, No: 1, 1967.

ABDÜLHAFİZ, Mecdi **Fikratü't-Tatavvur inde Felâsifeti'l-İslâm**, çev. Hüdâ Keşrûd, Kahire, El-Meşrû'ül-A'lâ li's-Sekâfe, 2005.

ABÎD, Ali İmam **Felsefetü Miskeveyh- et-Tabiatü ve'l-İlahiyyetü**, 1. bs., el-Mansura, ed-Dâru'l-İslâmiyyetü li't-tiba' ve'n-Neşr, 2010.

Nazariyyetü'n-Nübüvve inde Miskeveyh -Dirâsetü'n-Nakdiyye-, 1. bs., el-Mansura, ed-Dâru'l-İslâmiyyetü lit'tibâ' ve'n-Neşri, 2009.

AFGÂNÎ, Cemâleddin **Hâtırâtu'l-Afgânî**, Kahire, Mektebetü'ş-Şürûku'd-Devliyye, 2002.

AKKÂD, Abbas Mahmud **El-İnsân fi'l-Kur'ân**, 4. bs, Kahire, Nahdatü Mısr li't-Tiba' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005.

ALPYAĞIL, Recep

"Çağdaş Din Felsefesinde Teistik Evrim-Giriş", **Evrim ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

"Kavramsal Açıklığa Doğru", **Evrim ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

"Yaratılışçılık ve Akıllı Tasarım Giriş", **Evrim ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

AMER ALİ, Syed

Spirit of Islam Life and Teachings of Mohammed, Calcutta, S.K. Lahiri & Co., 1902.

AQUİNAS, Saint Thomas

On the Truth of the Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Two: Creation, çev. James F. Anderson, New York, İmage Books, 1956.

ARCHİBALD, J. David

Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order, New York, Columbia University Press, 2014.

ARİSTOTLE **On the Parts of Animals**, çev. James G. Lennox, Reprinted., Oxford, Clarendon Press, 2004.

The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium, Book I-X of the Kitāb Al-Hayawān: A Critical Edition with Introduction and Selected Glossary, ed. Lourus S. Filius, Johannes den Heijer, John N. Mattock, Leiden; Boston, Brill, 2018.

Historia Animalium, **The Works of Aristotle**, ed. J. A. Smith, W. D. Ross, çev. D'arcy Wentworth Thompson, Oxford, Clarendon Press, 1910.

ARİSTOTELES **Ruh Üzerine** [Yunanca aslı ile birlikte], çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. bs., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.

AYDIN, Hasan **Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve "Salt İyi" ya da "Nedenler Kitabı"**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018.

BADAWİ, Abdurrahman "Miskawaih", C. 1, **A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands**, ed. Mian Mohammad Sharif, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.

BAKAR, Osman "The Nature and Extent of Criticism of Evolutionary Theory", **Science and the Myth of Progress**, ed. Mehrdad M. Zarandi, Canada, World Wisdom, 2003.

BAKIRCI, Çağrı Mert **Evrim Kuramı ve Mekanizmaları Evrimin Temelleri ve Nasıl İşlediği Üzerine**, 6. bs., İstanbul, Ginko Bilim, 2021.

BAYRAKDAR, Mehmet "Al-Jahiz and the Rise of Biological Evolution", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 27, No: 1, 1986.

"Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", çev. Mehmet Vural, **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 10, No: 1, 2012, s. 117-126.

"İbn Miskeveyh", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999, s. 201-208.

İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, 1. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 1987.

İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, Ankara, Otto, 2020.

"Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri", **Uluslararası Kınalızâde Sempozyumu**,

ed. Ayşe Sıdıka Oktay, Isparta, 2014, s. 31-37.

BEDEVİ, Abdurrahman — **Mevsûatü'l-Müsteşrikîn**, 3. bs., Beyrut, Dârü'l-İlmi lil'l-Melâyîn, 1993.

BEHE, Michael J. — **Darvin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer**, çev. Gürkan Bayır, İstanbul, Kesit Yayınları, 2007.

"Modern Akıllı Tasarım Hipotezi: Kuralları Yıkıyor", **Evrim ve Tasarım Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi**, der. Recep Alpyağıl, çev. Fatih Özgökman, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 636-652.

"The Modern Intelligent Design Hypothesis: Breaking Rules", **God and Design: The Teleological Argument and Modern Science**, ed. Neil A. Manson, London, Routledge, 2003, s. 276-291.

BİRİUKOV, Dmitry — "'The Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': A Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in 'De Opificio Hominis' 8 by Gregory of Nyssa", **Scrinium**, C. 11, No: 1, 2015, s. 197-217.

BOWE, G. S — **Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy**, New York, Global Scholarly, 2004.

BOWLER, Peter J. — **Evolution: The History of an Idea**, 3. bs., Berkeley, University of California Press, 2003.

“The Changing Meaning of ‘Evolution’”, **Journal of the History of Ideas**, C. 36, No: 1, 1975, s. 95-114.

CÂBİRİ, Muhammed Âbid — **Fikr-u İbn Haldûn el-Asabiyye ve’d-Devle Meâlimu Nazariyyetü Haldûniyyeti fi’t-Tarîhi’l-İslâmi**, Beyrut, Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1994.

CÂHIZ, Ebu Osman Amr bin Bahr — **Kitâbü’l-Hayevân**, 2 cilt, 1. bs., Beyrut, Müessesetü’l-A’lami li’l-Matbuat, 2003.

Kitabü’d-delâil ve’l-İtibâr ale’l-Halki ve’t-Tedbîr, Beyrut, Darü’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1998.

CİSR, Nedim — **Kıssatü’l-İmân beyne’l-Felsefeti ve’l-İlmi ve’l-Kur’ân**, 3. bs., Beyrut, Tevzîu Dâri’l-Arabiyye, 1969.

CLARK, Willene B.
MCMUNN, Meradith T. (ed.) **Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and Its Legacy**, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

CLODD, Edward **Pioneers of Evolution from Thales to Huxley**, New York, D. Appleton and Company, 1897.

COŞKUN, Ahmet "Mesh", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. 29, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004, s. 303-304.

COLLİNS, Francis S. **Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Bağdaşabilir mi?**, çev. Harutyun Parlak, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

CROMBİE, A. C. **Augustine to Galileo the History of Science A.D. 400-1650**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953.

DARWİN, Charles **On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life**, London, Printed by W. Clowes and Sons, 1859.

Aslu'l-Enva', çev. İsmail Mazhar, Müesseset'ül-Hindavi, 2017.

Türlerin Kökeni, çev. Öner Ünalan, 2. bs., Ankara, Onur Yayınları, 1976.

DE BOER, T.J. — **The History of Philosophy in Islam**, çev. Edward R. Jones B.D., London, Luzac & Co. Ltd, 1903.

DEMİRLİ, Ekrem — "Evrime Köken Aramak: Müslüman Filozoflarda Evrim Bulunabilir mi?", **Fikriyat**, 27.01.2020, (Çevrimiçi). https://bit.ly/3vyL1ls

DİLLEY, Stephen C. — "Philosophical Naturalism and Methodological Naturalism: Strange Bedfellows?", **Philosophia Christi**, C. 12, No: 1, 2010, s. 118-141.

DRAPER, John William — **History of the Conflict Between Religion and Science**, New York, D. Appleton and Company, 1875.

Niza-ı İlim ve Din, çev. Ahmed Mithat, Dersaadet, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313.

DURALI, Teoman — "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", **Felsefe Arkivi**, No: 24, 2012.

EBÛ HATIR, Emin "El-Kıddis Agustinus ve Nâmusu'n-Nüşûi ve't-Tahhavuli", **el-Muktataf**, C. 43, No: 2, 1913, s. 162-169.

EGERTON, Frank N. "A History of the Ecological Sciences, Part 6: Arabic Language Science: Origins and Zoological Writings", **Bulletin of the Ecological Society of America**, C. 83, No: 2, 2002, s. 142-146.

ELMALILI, Hamdi Yazır **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1, Eser Neşriyat, t.y.

ELSHAKRY, Marwa **Reading Darwin in Arabic, 1860-1950**, Chicago, The University of Chicago Press, 2016.

EMİN FEYZİ **İlim ve İrade Maddiyun Mezhebinin Reddini Muhtevidir**, İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1342.

FUTUYMA, Douglas J. KİRKPATRİCK, Mark **Evolution**, 4. bs., Sunderland, Massachusetts, Sinauer Associates Inc., 2017.

GOULD, Stephen Jay **Punctuated Equilibrium**, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

GÖRGÜN, Hilal — “Wiedemann, Eilhard”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 43, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.

GRAY, Asa — **Darwiniana: Essays and Reviews Pertaining to Darwinism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

GÜTTLER, Carl — **Lorenz Oken und sein Verhältnis Zur Modernen Entwicklungslehre**, Leipzig, Verlag von E. Bidder, 1884.

HAMİDULLAH, Muhammed — “Halku’l-Kâinat ve Aslu’l-Enva’ hasebe’l-Kur’ân ve’l-Mütefekkirîne’l-Müslimîn”, **Ankara Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı**, Ankara, Sevinç Matbaası, 1978.

İslam’ın Doğuşu, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, Beyan Yayınları, 2010.

HODOS, William
CAMPBELL, C. B. G. — “Scala Naturae: Why There Is No Theory in Comparative Psychology”, **Psychological Review**, C. 76, No: 4, 1969, s. 337-350.

HULL, David L. — “The Metaphysics of Evolution”, **The British Journal for the History of Science**, C. 3, No: 4, 1967, s. 309-337.

IQBAL, Muhammad **The Development of Metaphysics in Persia a Contribution to the History of Muslim Philosophy**, Lahore, Bazm-i Iqbal, t.s.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, ed. M. Saeed Sheikh, Stanford, California, Stanford University Press, 2013.

İBANOĞLU, Fulya "Terakki-Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Ses: 'Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin' İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili", **Artuklu Akademi**, C. 5, No: 2, 2018, s. 271-340.

İBN HALDÛN **Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum ve min zevi's-Sultani'l-Ekber.**, 8 cilt, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1988.

Mukaddime, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.

İBN MİSKEVEYH **El-Fevzü'l-Asğar**, Mısır, Matbaatü's-Saade, 1325.

El-Fevzü'l-Asğar, çev. Emrah Alağaş, Mehmet Zahit Sezer, İstanbul, Endülüs Kitap, 2020.

Kitâb-u Tehzîbi'l-Ahlâk ve Tathîri'l-Ağrak, 1. bs., Mısır, el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyye, 1329.

Tehzîbu'l-Ahlâk/Ahlâk Eğitimi, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2013.

İHVÂN-I SAFA

İhvân-ı Safâ Risaleleri, 4 cilt, C. 2, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd., Ayrıntı Yayınları, 2013.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı

İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi, haz. Celaleddin İzmirli, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1949.

"İki Türk Feylesofu 3- İhvan-ı Safa", **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, C. 6, No: 4, 1928.

İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Konya, Çizgi Kitabevi, 2018.

"İslâmda Tekâmül Nazariyesi", **Yeni Selâmet Mecmuası**, C. 3, No: 75, 1949, s. 4-5.

"Miskeveyhin Felsefesi Eserleri", **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, No: 11, 1929, s. 59-80.

KABAKCI, Yusuf — "Hz. Muhammed'in Hayatına Savunmacı Yaklaşım: Seyyid Emir Ali'nin the Spirit of İslam Örneği", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (İslam Tarihi) Anabilim dalı, Doktora Tezi, 2016.

KAYA, Mahmut — **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983.

"Sûret", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 37, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.

KEMAL, Belûsîf — "Ustûratü'l Meshi ve't Tahavvuli fi's-Sekâfeti'l-Kadîmeti ve Eseruhe fi's Sekâfeti'ş-Şa'biyyeti'l-Cezâiriyyeti", **Mecelletü'l-Ulûmi'l-İctimâiyyeti**, No: 23, 2016.

KERKUT, G. A. — **Implications of Evolution**, New York, Pergamon Press, 1960.

KILIÇ, Cevdet — "İbn Miskeveyh'te El-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül

Süreci", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 15, No: 2, 2010, s. 11-25.

KOLLEKTİF "Başkalaşım", **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, İstanbul, İnterpress Basın ve Yayıncılık A.Ş., t.s.

KOLLEKTİF **The Silver Burdett Biology**, Morristown, N.J., Silver Burdett Company, 1986.

KRİSTELLER, Paul Oskar **The Philosophy of Marsilio Ficino**, çev. Virginia Conant, Columbia University Press, 1943.

LOCKE, John **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki Yayınevi, 1999.

LOVEJOY, Arthur O. **The Great Cahin of Being: A Study of The History of The Idea,** Massachusetts, Harvard University Press, 1936.

Varlık Zinciri Bütüncül Felsefenin Temelleri, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.

LUCRETİUS **Evrenin Yapısı**, çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.

MAHONEY, Edward P. “Lovejoy and the Hierarchy of Being”, **Journal of the History of Ideas**, C. 48, No: 2, 1987, s. 211.

“Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers”, **Philosophies of Existence, Ancient and Medieval**, ed. Parwiz Morwedge, New York, Fordham University Press, 1982, s. 165-257.

MAJED, Javed “Introduction to Muhammad Iqbal’s the Reconstruction of Religious Thought in Islam”, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, ed. M. Saeed Sheikh, Stanford, California, Stanford University Press, 2013.

MALİK, Aamina H. ZİERMANN, Janine M. DİOGO, Rui “An Untold Story in Biology: The Historical Continuity of Evolutionary Ideas of Muslim Scholars from the 8th Century to Darwin’s Time”, **Journal of Biological Education**, C. 52, No: 1, 2018.

MALİK, Shoaib Ahmad “Old Texts, New Masks: A Critical Review of Misreading Evolution Onto Historical Islamic Texts”, **Zygon**, C. 54, No: 2, 2019, s. 501-522.

Islam and Evolution: Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm, New York, Routledge, 2021.

MALLET, James — "Hybrid Speciation", **Nature**, C. 446, 2007, s. 279-283.

MAYR, Ernst — **Systematics And The Origin of Species**, New York, Columbia University Press, 1942.

MEYER, Stephen C. — "Scientific and Philosophical Introduction Defining Theistic Evolution", **Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique**, ed. James Porter Moreland vd., Wheaton, Illinois, Crossway, 2017.

MOHAMED, Yasien — "The Cosmology of Ikhwān al-Ṣafā', Miskawayh and al-Iṣfahānī", **Islamic Studies**, C. 39, No: 4, 2000, s. 657-679.

MONTGOMERY, James Edward — **Al-Jahiz: In Praise of Books**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.

MORELAND, James Porter vd. (ed.) — **Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique**, Wheaton, Illinois, Crossway, 2017.

MORRİS, Henry M. (ed.) **Scientific Creationism**, 8. bs., San Diego California, Creation-Life Publishers, 1981.

MUSA, Selame **Nazariyyetü't-Tatavvur ve Aslu'l-İnsân**, Kahire, Müesseset'ül Hindavi li't-Talim ve's-Sekâfe, 2012.

MÜLHİM, Ali Bû **el-Menâhi'l-felsefiyyetü İnde'l-Câhiz**, Beyrut, Dâru'l ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

NASR, Seyyed Hossein "On the Question of Biological Origins", **Islam & Science**, C. 4, No: 2, 2006, s. 181-198.

NASR, Seyyid Hüseyin **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.

NEE, Sean "The Great Chain of Being", **Nature**, C.435, No: 7041, Mayıs 2015, s. 429-429.

NUMANİ, Şibli **İlmu'l-Kelâmi'l-Cedid**, çev. Celal es-Said el-Hafnâvi, Kahire, El'Merkezu'l-Kavmi't-Terceme, 2012.
Sevânih-i Mevlâna Rum, Leknev, 1902.

NUMBERS, Ronald L. **The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism**, Berkeley, University of California Press, 1993.

O’HEAR, Anthony — **Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation**, Oxford, Oxford University Press, 1997.

OSBORNE, Henry Fairfiled — **From the Greeks to Darwin an Outline of the Development of the Evolution Idea**, New York, The Macmillan Company, 1894.

ÖZGÖKMAN, Fatih — **Tanrı ve Evrim**, Ankara, Elis Yayınları, 2013.

PALACİOS, Miguel Asin — “El ‘Libro de Los Animales’ de Jâḥiẓ”, **Isis**, C. 14, No: 1, 1930, s. 20-54.

PELLAT, Charles — “Câhiz”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, MEB, 1977.

PLATON — **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Timaios, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2020.

PLOTİNUS — **Enneads**, çev. Arthur Hilary Armstrong, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

PROTHERO, Donald R. **Evolution: Why the Fossils Says and Why It Matters**, New York, Columbia University Press, 2007.

R. MİLLER, Kenneth **Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution**, New York, Cliff Street Books, 2000.

RAİNOW, T. I. **Wielikije Uczenyje Usbecistane (IX-XI bb)**, Taşkent, Edition Ousphan, 1943.

REYNOLDS, Stuart "Cooking up the Perfect Insect: Aristotle's Transformational Idea About the Complete Metamorphosis of Insects", **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences**, C. 374, No: 1783, 2019.

RİGATO, Emanuele, MİNELLİ, Alessandro "The Great Chain of Being Is Still Here", **Evolution: Education and Outreach**, C. 6, No: 1, 2013.

ROSS, W. D **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.

RUSE, Michael "Creationism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, Winter, Metaphysics Research

Lab, Stanford University, 2018, (Çevrimiçi). https://stanford.io/3Mrvx9O

RÛMÎ, Mevlânâ Celâleddin — **Mesnevi-i Ma'nevî**, çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

SANİOTİS, Arthur — "Islamic Medicine and Evolutionary Medicine: A Comparative Analysis", **Journal of the Islamic Medical Association of North America**, C. 44, No: 1, 2012.

SARTON, George — **Introduction to The History of Science**, Baltimore, The Williams & Wilkins Company, 1927.

SARUHAN, Müfit Selim — **Evrim ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan**, 4. bs., Ankara, Eski Yeni Yayınları, 2018.

SCHUMER, Molly, ROSENTHAL, Gil G. ANDOLFATTO, Peter — "What Do We Mean When We Talk about Hybrid Speciation?", **Heredity**, C. 120, No: 4, 2018, s. 379-382.

SCOTT, Eugenie Carol — **Evolution vs. Creationism: An Introduction**, Westport, Conn, Greenwood Press, 2004.

SECKBACH, J. (ed.) **Origins: Genesis, Evolution, and Diversity of Life**, Dordrecht; Boston, Kluwer Academic Publishers, 2004.

SİNGER, Charles **A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things**, Ames, Iowa State University Press, 1989.

SMİTH, Anthony D. (ed.) **Oxford Dictionary of Biochemistry and Molecular Biology**, Oxford, Oxford University Press, 2003.

SOLİNAS, Marco **From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility**, Houndsmill, Palgrave Macmillan, 2015.

STOTT, Rebecca **Darwin'in Hayaletleri**, ed. Alev Elçin Cankur, Ankara, Panama Yayıncılık, 2020.

STİPE, Claude E. "Scientific Creationism and Evangelical Christianity", **American Anthropologist**, C. 87, No: 1, 1985, s. 148-150.

ŞENEL, Cahid **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.

ŞENGÖR, A. M. Celal — **Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi**, İstanbul, İTÜ Yayınevi, 2004.

THAİN, M.
HİCKMAN, M. — **The Penguin Dictionary of Biology**, 11. bs., London; New York, N.Y, Penguin Books, 2004.

THOMPSON, Keith Stewart — "The Meaning of Evolution", **American Scientist**, C. 70, No: 5, 1982, s. 529-531.

TORREY, Harry Beal
FELİN, Frances — "Was Aristotle an Evolutionist?", **The Quarterly Review of Biology**, C. 12, No: 1, 1937, s. 1-18.

TURAN, Ramazan — "İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematiği", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, C. 8, No: 1, 2021, s. 199-225.
"İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı", **Tasavvur- Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, C. 5, No: 1, 2019, s. 203-219.

TURGUT, Ali Kürşat — "İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim dalı, Doktora Tezi, 2010.

Türker, ÖMER — "Evrim Teorisi", **Cins Dergi**, No: 57, Haziran 2020.

"Evrim Teorisinin Sorunları - I", **Cins Dergi**, No: 58, Temmuz 2020.

"Evrim Teorisinin Sorunları - IV", **Cins Dergi**, No: 61, Ekim 2020.

"Felsefe Geleneğinin Açıklaması", **Cins Dergi**, No: 62, Kasım 2020.

"Tasavvuf Geleneğinin Açıklaması", **Cins Dergi**, No: 63, Aralık 2020.

UYSAL, Enver — "İhvan-ı Safa", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. 22, İstanbul, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000, s. 1-6.

WİEDEMANN, Von Eilhard — "Beiträge Zur Geschichte Der Naturwissenschaften. XlVI. Darwinistisches Hei Gähiz", **Physikalisch-Medizinischen Sozietät zu Erlangen**, C. 47, 1915.

WİENER, Philip P. (ed.) — **Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas**, C. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1973.

WİLCZYNSKİ, Jan Z. — "On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years before Darwin", **Isis**, C. 50, No: 4, 1959, s. 459-466.

YAKIT, İsmail

“Darwin’den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler”, **Felsefe Arkivi**, No: 24, 1984, s. 101-122.

“Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi”, **Türk-İslam Düşünce tarihinde Erzurum Sempozyumu**, 2006, 179-189.

“Hamidullah’ın Evrim Anlayışı”, **İslâmî Araştırmalar ve Muhammed Hamidullah Sempozyumu**, 2003, 91-97.

“İbn Sînâ’da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu**, 1983, 287-305.

“Kınalı-zâde Ali Efendi’nin Evrim Düşüncesi”, **VIII. Milli Türkoloji Kongresi**, 1987, 51-60.

“La Place d’İbn Khaldûn Dans la Pensée de l’Evolution Humaine”, **II. Uluslararası İbn Haldun Kongresi**, 1986, 72-80.

“Mevlana’ya Göre Hayatın Evrimi”, **II. Milli Mevlâna Kongresi**, 1986, 41-56.

“Vue Panoramique de l’Evolution Biologique Chez les Penseurs Musulmans Pré-Darwiniens”, **Société d’Anthropoloqie du Sud-Ouest-Bulletin Trimestriel**, C. 22, No: 04, 1987, s. 213-225.

YİĞİT, Fevzi — **Metafizik ve Evrim**, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2021.

ZAKHERÎ, Ali — **İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 1997.

ZİADAT, Adel A. — **Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism 1860-1930**, New York, Palgrave Macmillan Springer, 1986.

ZİRKLE, Conway — "Natural Selection Before the 'Origin of Species'", **Proceedings of the American Philosophical Society**, C. 84, No: 1, 1941, s. 71-123.

"Species Before Darwin", **Proceedings of the American Philosophical Society**, C. 103, No: 5, 1959, s. 636-644.

"The Early History of the Idea of the Inheritance of Acquired Characters and of Pangenesis", **Transactions of the American Philosophical Society**, C. 35, No: 2, 1946, s. 91-151.